# साहित्य प्रकाश



श्री सयाजी साहित्यमाला पुष्प २७२ वें.

# साहित्य-प्रकाश

(लेख व भाषणें यांचा संग्रह)

लेखक:

**दाजी नागेश आपटे,**

बी. ए., एल्एल्. बी.,

बडोदें.

किंमत रु. १-२-०

श्री सयाजी साहित्यमाला पुष्प २७२ वें.

आवृत्ति १ ली

सन १९४१

प्रती १०००

किंमत १–२–०

प्रकाशक :

पुरुषोत्तम आत्माराम चित्रे, बी. ए.,

खारीबाव, बडोदें.

मुद्रक :

पुरुषोत्तम आत्माराम चित्रे, बी. ए.

आत्माराम प्रेस, खारीबाव, बडोदें.

श्री.

# विज्ञापना

आपल्या देशी भाषांतील साहित्याची अभिवृद्धि करण्याच्या सद्धेतूनें विद्याभिलाषी कै. श्रीमंत सरकार महाराज साहेब सर सयाजीराव गायकवाड (तिसरे) सेनाखासखेल, समशेरबहादूर, जी. सी. आय. ई., एल्एल्. डी., यांनीं कृपावंत होऊन दोन लक्ष रुपयांची जी रक्कम निराळी ठेविली आहे, तिच्या व्याजांतून "श्रीसयाजी साहित्यमालें" त विविध विषयांवर पुस्तकें तयार करण्यांत येतात.

तदनुसार "साहित्य-प्रकाश" या नांवाचा ग्रंथ श्री. दाजी नागेश आपटे, बी. ए., एल्एल्. बी. यांजकडून तयार करविला, तो उक्त मालेंतून २७२ वें पुष्प म्हणून प्रसिद्ध करण्यांत येत आहे.

भाषांतर शाखा, प्राच्यविद्यामंदिर, बडोदें.

भा. प्र. कोठारी, भाषांतर मदतनीस.

ज्यो. मा. मेहता, विद्याधिकारी, राज्य बडोदें.

ता. ३१-३-१९४१

# प्रस्तावना

ह्या 'साहित्य-प्रकाश' वाचकांच्या हातीं देतांना मला आनंद होत आहे.

सन १९२९ सालीं माझ्या लेखांचा व भाषणांचा एक संग्रह 'इंद्रधनुष्य' या नांवानें प्रसिद्ध झाला होता. त्यानंतर एक तपानें हा दुसरा संग्रह प्रकाशित होत आहे. यांत प्रसिद्ध झालेले लेख सन १९२० ते १९३७ पर्यंतच्या कालावधींतील आहेत. फक्त पहिला लेख 'महाराष्ट्र-धर्म' हा त्या कालखंडापूर्वीचा आहे. सदर लेख म्हणजे सन १९०५ सालीं पुण्यास श्रीशिवराज्याभिषेकाच्या उत्सवाच्या प्रसंगीं विद्यार्थीदशेंत असतांना मीं केलेलें भाषण आहे. हें भाषण त्याच वेळीं 'केसरीं'त प्रसिद्ध झालें होतें. पण 'इंद्रधनुष्या'च्या प्रकाशनाच्या वेळीं तें उपलब्ध न झाल्यानें त्या संग्रहांत समाविष्ट होऊं शकलें नाहीं. 'प्रसन्न वाङ्मय' हा लेख म्हणजे मध्यभारतीय तृतीय मराठी साहित्य संमेलनाच्या प्रसंगींचें माझें अध्यक्षीय भाषण होय, व 'वाङ्मयाचा पंचकोश' हें मुंबई मराठी ग्रंथ-संग्राहालयाच्या अडतिसाव्या वार्षिक समारंभाच्या वेळचें माझें अध्यक्षीय भाषण होय. बाकीचे लेख हे वेळोवेळीं निरनिराळ्या नियतकालिकांतून प्रसिद्ध झालेले आहेत.

या संग्रहांत साहित्याच्या-विशेषतः मराठी साहित्याच्या-व त्यांतील कित्येक महत्त्वाच्या प्रश्नांचा विचार करण्यांत आला आहे. मराठी

वाङ्मय सांप्रत बऱ्याच मोठ्या प्रमाणावर प्रसिद्ध होत आहे, परंतु ज्या प्रमाणांत तें प्रसिद्ध होत आहे, त्या प्रमाणांत त्यावरील विवेचनात्मक व विमर्शात्मक वाङ्मय प्रकाशित होत असलेलें दिसत नाहीं. त्या दृष्टीनें प्रस्तुतचा संग्रह वाचकांना व अभ्यासूंना उपयुक्त वाटेल अशी आशा आहे.

'इन्द्रधनुष्य' या माझ्या पूर्वीच्या लेखसंग्रहाचा ज्याप्रमाणें महाराष्ट्रीय वाचकवर्गाकडून सप्रेम स्वीकार करण्यांत आला, तसाच याहि संग्रहाचा होईल अशी आशा आहे.

मिति चैत्र शु० १,<br>
शके १८६३.<br>
ता. २८-३-४१. बडोदें.

दा. ना. आपटे

# अनुक्रमणिका

# महाराष्ट्र-धर्म *

महाराष्ट्राच्या इतिहासांतील अत्यंत स्फूर्तिदायक काल म्हणजे श्रीशिवाजीमहाराजांच्या उदयाचा काल होय. यादवांच्या राजवटीनंतरचा दोनशें वर्षांचा काल या देशाला तमोयुगाप्रमाणें गेला. मुसलमानी अंमलाची सुरुवात देवगिरीच्या रामदेवरावाच्या कारकीर्दींत झाल्यापासून श्रीशिवछत्रपतींनीं स्वराज्यस्थापनेचा उपक्रम करीपर्यंत येथें मुसलमानी सत्तेचाच अंमल चालू होता. तो नष्ट करून महाराष्ट्राला पुन्हां स्वातंत्र्य प्राप्त करून देऊन त्याचें आनंदवनभुवन करण्याचें कार्य छत्रपति व समर्थ या उभयतांनीं सहविचारानें व सहकारितेनें केलें. तें करितांना केवळ लष्करी सत्तेचा उपयोग करून मुसलमानी अंमलाचीं हाडें मोडण्याचें कार्य त्यांना करावयाचें नव्हतें, तर तें कार्य केवळ प्राथमिक प्रस्ताव मानून देवधर्मप्रतिष्ठायुक्त स्वराज्य त्यांना स्थापन करावयाचें होतें. अर्थात् या कार्याच्या मुळाशीं या दोघांची मिळून एक प्रकारची विशेष दृष्टि होती. तिलाच समर्थ रामदासांनीं आपल्या लेखनांत 'महाराष्ट्र-धर्म' असें नांव दिलें आहे. तथापि, या शब्दाचा अर्थ निरनिराळ्या लोकांकडून निरनिराळ्या प्रकारानें केला जातो. कांहीं लोक तत्कालीन साधुसंतांच्या धार्मिक जागृतीलाच महाराष्ट्र-धर्म म्हणतात, तर कांहीं जण शिवाजीमहाराजांनीं केलेल्या स्वराज्यसंस्थापनेस उद्देशून तो शब्द वापरतात, तर आणखी एक प्रकारचे लोक त्या वेळीं झालेल्या राष्ट्रीयत्वाच्या भावनेचा पर्यायवाचक म्हणून तो शब्द वापरतात. पण वस्तुतः वरील पैकींच्या कोणत्याहि एकांगी दृष्टीनें

---

* पुणें येथील श्रीशिवराज्याभिषेकोत्सवाच्या प्रसंगीं कै. लो. टिळक यांच्या अध्यक्षतेखालीं केलेलें भाषण, सन १९०५.

केलेला त्या शब्दाचा प्रयोग वास्तव होणार नाहीं. संस्कृति हा शब्द ज्याप्रमाणें अनेकार्थवाचक, अनेककल्पनासंग्राहक व अनेककार्यसंचालक असा आहे, तसाच महाराष्ट्र-धर्म हा शब्द आहे, किंबहुना तो 'महाराष्ट्र-संस्कृति' या अर्थाचाच पण अधिक उदात्त असा शब्द आहे; म्हणून त्या महाराष्ट्र-धर्माच्या घटक कल्पनांचें विवेचन करण्याचें आज योजिलें आहे.

संस्कृत सुभाषितांत एका हरिणाच्या काल्पनिक संकटांचें वर्णन करणारे दोन सुंदर श्लोक आहेत; ते शिवछत्रपतींच्या काळच्या महाराष्ट्राच्या वस्तुस्थितीचे उत्तम प्रकारानें निदर्शक आहेत. त्या श्लोकांत कवि वर्णन करितो:—

अग्रे व्याधः करधृतशरः पार्श्वतः पाशजालम् ।
पृष्ठे वह्निर्दहति च भृशं सन्निधौ सारमेयाः ॥
एणी गर्भादलसगमना बालकौ पादहीनौ ।
चिंताक्रान्तो वदति च मृगः किं करोमि क यामि ॥

व या श्लोकांत वर्णन केलेल्या संकटाचा परिहार कशा प्रकारानें झाला, त्याचें वर्णन करणारा दुसरा श्लोक असा देतो :—

मध्ये ज्या त्रुटिता शरासनमहो भग्नं तदग्रेरयः ।
निष्क्रान्तो शशकः शुनानुगामितो दग्धाश्च पाशाः स्थिताः ॥
शान्तो वह्निरकालमेघसलिलैरेणः कुटुम्बावृतो ।
जातः श्रीपरमेश्वरस्य कृपया तत्रैव सद्यः सुखी ॥

एका अरण्यामध्यें कांहीं पारध्यांनीं एका गरीब हरिणास वेढून त्याचे भोंवतीं पाश पसरले, एकीकडून वणवा पेटवून दिला, दुसरीकडून कुत्रीं उभीं केलीं, व चौथ्या बाजूनें त्यांनीं धनुष्य सज्ज करून

बाण टाकण्यास प्रारंभ केला. अशा अडचणींत त्या हरिणानें ईश्वराचा धांवा करतांच ईश्वरी इच्छेनें पारध्यांच्या धनुष्याची दोरी तुटली, कुत्रीं दुसऱ्याच एका सशाच्या मागें लागलीं, वणव्यानें मागलें पाशांचें जाळें जाळलें व तोहि पावसाच्या वृष्टीनें विझून गेला! पुराणांतरीं वर्णिलेल्या या हरिणासारखीच सतराव्या शतकाचे आरंभीं महाराष्ट्राची स्थिति झाली होती; यवन राज्यकर्त्यांनीं जुलमाची व अन्यायाची दोरी आकर्ण ओढली होती; त्याचे भोवतीं गुलामगिरीचे पाश पसरले होते; पारतंत्र्याचा वणवा चोहोंकडे पेटला होता व श्वानवृत्तीचे लोक आपल्याच देशबंधूंवर उलटून पडण्यास तयार झाले होते. अशा जाचांतून सुटण्यासाठीं महाराष्ट्रानें ईश्वराची प्रार्थना केली. ती त्यानें ऐकून श्रीशिवछत्रपतींचे हस्तें महाराष्ट्रास महाराष्ट्र-धर्माच्या द्वारें स्वराज्य व स्वातंत्र्य यांची जोड करून देऊन त्यास सुखी केलें.

श्री शंकराचार्यांनीं धर्माची व्याख्या अशी केली आहे कीं, "सुखार्थाः सर्वभूतानां मताः सर्वाः प्रवृत्तयः । नच तद्धि विना धर्मं तस्माद्धर्मम् समाश्रयेत् ।" विश्वांतील सर्व प्राणिमात्रांची प्रवृत्ति सुखप्राप्तीकडे असते. आपल्या दुःखाचा नाश व्हावा आणि सुखाची वृद्धि व्हावी, हीच दृढ इच्छा प्रत्येकाच्या अंतःकरणामध्यें निरंतर वास करीत असते. लहान अगर मोठ्या सर्व संतापजनक उपाधींचा नाश होऊन आपल्याला पूर्ण आनंद व्हावा, हाच त्यांचा मनोरथ असतो. तसें सुख प्राप्त करून घेण्यास कार्यक्षम असें जें साधन तोच धर्म होय, आणि वरील व्याख्येचें रहस्यहि तेंच आहे. धर्माच्या अवलंबनानें मनुष्याच्या दुःखाचा निरास होऊन त्याला खऱ्या सुखाची प्राप्ति होते. तेव्हां महाराष्ट्रीयांच्या महत्तम दुःखाचें परिमार्जन करून त्यांना खरें सुख देणारें जें साधन तोच महाराष्ट्रधर्म होय,

परंतु आपलें खरें दुःख कोणतें व खरें सुख काय याचीच पुष्कळांना

कल्पना नसते. आकुंचित दृष्टीच्या व उदरंभरी कूपमंडुकांना जोंपर्यंत प्रत्यक्ष स्वतःच्या शरीरास जाचणी झाली नाहीं, तोंपर्यंत आपल्याला कांहीं दुःख आहे असें वाटत देखील नसतें. प्रत्यक्ष आपल्या देशबांधवांच्या मांसाचा चिखल जरी तो तुडवीत चालला व त्यांच्या रक्ताच्या पुरांतून जरी तो पोहत गेला, तरी त्याबद्दल त्यास दिक्कत वाटत नाहीं. परंतु अशा नराधमांची गोष्ट सोडून दिली, तर कोणत्याहि विचारी माणसास 'फार बरी निरयगति। परवशता शतगुणें करी जाच॥' या उक्तीची सत्यता पटल्यावांचून राहणार नाहीं. याकरितां त्या स्थितीचा न्यायानें प्रतिकार करणें हेंच प्रत्येकाचें पवित्र कर्तव्य होय व तसें कर्तव्य करण्याच्या मार्गाला लागल्यावर परमेश्वर त्याला साह्य करण्यास सन्निधच असतो.

तो जगत्पालक प्रभु अविक्रिय असूनहि 'परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम्। धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे।' ही आपली प्रतिज्ञा पाळण्याकरितां उपाधियुक्त होऊन आपलें अवतारकृत्य पूर्ण करतो. कधीं साधुछलक हिरण्यकशिपूसारख्यांच्या संहाराकरितां तो नरसिंहरूप धारण करितो, तर कधीं मुमुक्षूंना पारलौकिक सुख देण्याकरितां व्यासरूपानें महाभारतासारखे धर्मग्रंथ प्रणीत करतो. याप्रमाणें तो प्रसंगविशेषीं निराळे कर्तव्यमार्ग घालून देतो. ते सर्व मार्ग धर्मच होत आणि तीं सर्व अवतारकृत्यें धर्मसंस्थापनाच होत. अशीच धर्मसंस्थापना महाराष्ट्राच्या सुखाकरितां परमेश्वरानें अवतार धारण करून केली; त्या महाराष्ट्रधर्माचें स्वरूप जाणणें आपणांस अत्यंत आवश्यक आहे.

त्यावेळीं महाराष्ट्राला पारतंत्र्याच्या भयंकर रात्रीनें वेष्टिलें होतें. असंख्य जीवांचा आणि त्यांच्या स्वातंत्र्यधनाचा अपहार होत होता. निराश्रित व उघडे पडलेले अनेक प्राणी नरपशूंच्या भक्ष्यस्थानीं पडत होते.

महाराष्ट्रगृहाच्या भिंती फोडून लुटारू लोक आंत शिरून अश्वत्थाम्या-सारखे घरांतील माणसांना जागच्या जागींच कंठस्थान घालीत होते व त्यांच्या गोठ्यांतील गायींची आपल्या जठराग्नीला आहुति देत होते. जागृत पुरुषांच्या हाताशीं कुराणाची आणि मानेशीं समशेरीची दृढ भेट होत होती. देवांच्या मूर्तींना त्यांचें पादसेवन करणें भाग पडत होतें. अशा प्रकारच्या कहरानें सर्व राष्ट्र जागें होऊन चक्रवाकाप्रमाणें स्वातंत्र्यरवि केव्हां उदयास येईल याची उत्सुकतेनें वाट पहात बसलें होतें. इतक्यांत रात्रीचा अम्मल संपून पहाटें सर्व पक्षीगण स्वतंत्रतेचे आलाप काढूं लागले, स्वातंत्र्याचा वारा मंद मंद वाहूं लागला, स्वातंत्र्यरवीचा अरुणोदय होऊन सर्व दिशा आरक्तवर्ण झाल्या व हलके हलके विभ्राजमान असें स्वातंत्र्यसूर्यमंडळ उदयास आलें !

हें सूर्यमंडळ म्हणजे भारतवर्षांतील जी अत्यंत थोर अशी विभूति ते छत्रपति शिवाजीमहाराज होत. लहानपणापासून राष्ट्रीयस्वातंत्र्याच्या उदात्त हेतूचें बीज त्यांच्या अंतःकरणांत पेरलें गेलें होतें व त्याला आवश्यक असें जल श्रीरामदासांनीं घातलें होतें. जगदुद्धाराकरितां अवतीर्ण झालेल्या अशा या दोन विभूति होत्या. समर्थांनीं लहानपणापासून कडकडीत ब्रह्मचर्य पाळून व उत्कृष्ट नीतिमत्ता संपादन करून साधुवृंदामध्यें आधींच ते अग्रगण्य होऊन बसले होते. परंतु देशोन्नतीवांचून धर्मोन्नति कधींहि होणार नाहीं; इतकेंच नव्हे तर या दोन्ही गोष्टी समानार्थवाचकच आहेत, अशी त्यांची पूर्ण खात्री झाली होती. पारतंत्र्याच्या असह्य वेदनांपासून मुक्त करून सुख देणारा मार्ग तोच उत्कृष्ट धर्म होय, तोच उत्कृष्ट उपकार होय, तेंच उत्कृष्ट परमार्थसाधन होय, हें त्यांच्या अंतः-करणांत पूर्णपणें बिंबलें होतें. इकडे जिजाबाई व दादोजी कोंडदेव यांच्या-सारख्या गुरुजनांनीं शिवाजीच्या अंतःकरणांतील देशभक्ति प्रतिक्षणीं दृढतर केली व त्यास कर्तव्यास उद्युक्त केलें. याप्रमाणें कर्तव्याकरतां सज्ज

झाल्यावर श्रीसमर्थांची व त्यांची भेट झाली. त्याचे आधीं समर्थांनीं आपल्या मनाला अनुभवांनीं सुसंस्कृत केलें होतें. सर्व भरतखंडभर प्रवास करून कोणकोणत्या ठिकाणीं काय काय तयारी आहे हें पूर्णपणें ओळखून नंतर उद्योग करण्याची योजना त्यांनीं करून ठेवली व आपल्या महाराष्ट्र-धर्माची छत्रपतींना दीक्षा दिली

या धर्माइतका उत्कृष्ट धर्म सर्व जगांत दुसरा कोणताच नाहीं. मनुष्य जन्मास आल्यावर त्याला जें ऋणचतुष्टय फेडावयाचें असतें, त्यांपैकीं एक ऋण देशऋण होय. तें फेडल्याशिवाय सद्गति कधींही मिळणार नाहीं. मॅझिनीनें म्हटल्याप्रमाणें, 'Life is a mission', आपलें आयुष्य हा एक कर्तव्याकरतां नेमून दिलेला अवधि होय व या अवधींत आपण आपलें कर्तव्य केलेंच पाहिजे. इहलोकचें कर्तव्य केल्याशिवाय पारलौकिक सुख मिळणें अशक्य आहे व इहलोकांत देशकालानुरूप जो दुःख-विध्वंसनाचा मार्ग तोच धर्म होय. समर्थ सांगतात "तुम्ही आहांत अंशभूत । प्रजेचें करा कांहीं हित । धर्म स्थापावा उचित । कालपरत्वें !' येथें जर धर्म म्हणजे केवळ निवृत्तिमार्गच असता, तर 'उचित' आणि 'कालपरत्वें' हीं विशेषणें अस्थानीं पडलीं असतीं. कारण निवृत्तिमूलक धर्म नेहमींच उचित असतो, मग उचित अशा अनुचित निषेधदर्शक शब्दांची काय आवश्यकता होती? तसेंच 'कालपरत्वें' हि म्हणण्याचें कारण नव्हतें; कारण मोक्षाला सर्व काळ सारखेच असतात. पण तेथें 'धर्म' याचा अर्थच निराळा आहे. नैसर्गिक गुण व उदात्त तत्त्वानें झालेली मनाची जी स्वाभाविक प्रवृत्ति, तोच त्याचा धर्म होय. या उपपत्तीनें थोरपुरुषांच्या मानसिक वृत्तींचा कल नेहमीं न्यायस्थापनेकडे व अन्यायनाशाकडे असतो, म्हणून तोच त्यांचा धर्म होय. धर्म याचा कर्तव्य असा अर्थ केला, तरी तीच अर्थनिष्पत्ति होते व 'कालपरत्वें' हा शब्द अन्वर्थक

होतो. कालपरत्वें जें कर्तव्यकर्म तोच धर्म होय. त्याचप्रमाणें हा धर्म प्रवृत्तिमूलक होतो. समर्थ म्हणतात, 'पाहूनि कार्य करणें। तेणें कदापि न ये उणें। कार्यकर्त्यांच्या गुणें। कार्यभाग होतो॥' स्वस्थ बसून कार्य-भाग होतो असें सांगितलें नाहीं, तर कार्य करूनच तो होतो असें प्रतिपादिलें आहे. त्याचप्रमाणें 'उपाधीस जो कंटाळला। तो भाग्यापासुनि च्यवला!' यामध्यें देखील पूर्ण उद्योगाचेंच महत्त्व वर्णिलें आहे. तसेंच 'सामर्थ्य आहे चळवळीचें। जो जो करील त्याचें।' 'संकटीं कंटाळो नये। करावें अत्यंत उपाये॥' इत्यादि सर्व उपदेश तदर्थकच आहेत. हल्लींच्या आमच्या शाळांतून 'दिधलें दुःख परानें उसनें फेडूं नयेच सोसावें।' असे अमोलिक उपदेश केले जातात! पण पूर्वींचा उपदेश तसा नव्हता. 'मानाकरतां तलवार घेतली। वैरीकुळें संहारिलीं। प्रकट कीर्ति जगीं झालीं। आनंदमूर्ति॥' मानाकरितां स्वजीवित अर्पण करणें यासारखें मनस्वीपणाचें लक्षण दुसरें कोणतेंच नाहीं. देशाला उन्नतावस्था कधीं प्राप्त होणार असेल, तर प्रत्येक हात देशाच्या मानाकरितां सरसावला पाहिजे व प्रत्येक छाती देशाकरितां फुटूं लागली पाहिजे. एका इंग्रजी ग्रंथकारानें म्हटलें आहे 'ज्या देशाला पूर्ववैभव नाहीं, तो देश कधींही वर येणार नाहीं. पण नुसतें पूर्ववैभव असून उपयोग नाहीं. तर तें राखण्याचा प्रयत्न केला, तरच त्याचें श्रेय आहे. ज्या देशाला श्रीरामचंद्रासारख्या थोर विभूतींच्या यशानें मंडित असें पूर्ववैभव आहे, त्याबद्दलचा आभिमान बाळगण्याबद्दल उपदेश करणें हें महाराष्ट्राच्या उद्धाराकरितां अत्यंत अवश्य होतें. अशा पूर्वजांचा जर आपण अभिमान बाळगला नाहीं, तर स्वर्गांतून देखील ते आपला उपहास करतील. समर्थ म्हणतात, 'मराठा तितुका मेळवावा। आपुला महाराष्ट्र-धर्म वाढवावा। येविषयीं न करितां तकवा। पूर्वज हांसती॥' बरें, याप्रमाणें वर्तन केलें असतां हा मार्ग केवळ

प्रवृत्तिमूलक असून त्यांत वैदिक धर्मश्रद्धा मुळींच नाहीं असें म्हणणें देखील चुकीचें होईल. कारण 'देव ब्राह्मण उच्छेदिलें । कर्म अवघें भ्रष्टविलें । नामसंकीर्तन लोपलें । दुष्टयोगें ॥ पापराशी बळावलें । धर्ममान निर्बळ झालें । रघुपतीशीं नावडलें । म्हणोन योजना केली ॥ इत्यादि वाक्यांवरून धर्माकरतांच देशसंस्थापनारूपी धर्म आवश्यक आहे असें यांत दर्शविलें आहे. यानंतर धर्माकरतां ज्या अर्थी सर्व प्रयत्न करावयाचा, तर त्या कामीं सर्वस्व घालण्याइतका स्वार्थत्यागहि स्वामींच्या उपदेशांत पूर्ण भरला आहे. 'धर्मासाठीं मरावें' येथपर्यंत त्यांनीं स्वार्थत्यागाची मजल पोंचविली आहे.

हा सर्व उपदेश म्हणजे एक रत्नमाला आहे. तेव्हां यांतील एकेका रत्नाचें पूर्ण परीक्षण करणें अवश्य आहे; कारण त्याशिवाय सबंध मालेचें मूल्य ठरवितां येणें शक्य नाहीं. तेव्हां तींतील पहिलें रत्न म्हटलें म्हणजे कर्तव्याची प्रेरणा हें होय. नष्ट राज्य पराक्रमाशिवाय कधींहि परत मिळणार नाहीं, हें तत्त्व त्यांनीं प्रथम पूर्णपणें स्पष्ट केलें आहे. केवळ वामनवृत्तीनें बळीपाशीं राज्य मागावें व त्यानें तें बिनतक्रार वामनाचे स्वाधीन करावें, असे दिवस त्या काळीं उरले नव्हते. तेव्हां अशा याचकवृत्तीनें सर्वांनीं एकत्र जमून प्रत्येकाला त्रिपादभूमि या मापनानें अनेकांना अवश्य अशा १०००।१५०० फूट इतक्या लांबरुंद मंडप घातलेल्या जागेंत जमून एकदम 'अल्लक माई' असें करण्याचा रामदासांनीं उपदेश केला असता, तर १६७४ हें वर्ष महाराष्ट्राच्या रोजनिशींत कधींच आलें नसतें. तसेंच "म्याडपणा सोडावा । महाराष्ट्रधर्म बळेंचि स्थापावा ।" या वचनावरून योग्य मार्गाची दिशा त्यांना पूर्णपणें अवगत होती हें स्पष्ट दिसून येतें. यानंतर समवाय अथवा एकीकरण्याची आवश्यकता त्यांना पूर्ण भासत होती, हेंहि सिद्ध होतें. मराठा तितुका मेळवावा । आपुलें जीवीं जीववावा । आपुल्या

समान करावा। निष्ठा पाहोनी ॥ तसेंच "ऐसे अवघेच उठतां। परदळाची कायशी चिंता। हरणें पळती उठता चित्ता। चहूंकडे॥" या वाक्यांत एकीचें महत्त्व किती आहे व त्यापासून कशीं महत्कार्यें घडून येतात हें दाखविलें आहे. परमेश्वरावर दृढ विश्वास ठेवल्यावर बेलाशक त्याच्या साह्याची अपेक्षा करून आपल्या महाराष्ट्र धर्माची स्थापना करण्यास स्वामी सांगतात. "देव मस्तकीं धरावा। अवघा कल्लोळ करावा। मुलुख सर्व बुडवावा। धर्मसंस्थापनेसाठीं॥" मारून हलकल्लोळ करून सर्वत्र आपला दरारा बसवावा व या महाराष्ट्र-धर्माला कोणी तरी वाली आहे, तो अनाथ नाहीं अशी सर्व जगाची खात्री करून द्यावी, असा ते आग्रह धरतात. याकरतां प्रत्यक्ष कृतान्तालाहि भिणें योग्य नाहीं. 'देवमात्र उच्छेदिला। आपुला धर्म बुडविला। यापरिसीं मृत्यु भला। वोळखा ना॥" काय हें धैर्य, केवढा हा दृढ निश्चय व केवढा हेतूंचा उदात्तपणा! याप्रमाणें एकदां महाराष्ट्र-धर्म संस्थापनेचा उपक्रम केल्यावर देखील गुलामगिरीच्या किळसवाण्या अन्नावर वाढलेले आपलेच लोक आपल्या आड येण्याचा पुष्कळ संभव असतो. अशा वेळीं बेलाशक 'देशद्रोही तितुके कुत्रे। मारोनी घालावे परते।' असा मार्ग त्यांनीं शिवाजीस उघड करून दाखविला. परंतु ही स्वजनांची वाट झाली, पण जे दुष्ट परके असतील त्यांची स्वामींनीं काय वाट लाविली? 'मुलुख रक्षावा आपुला। त्यामाजीं परकी वोळखिला। तो पाहिजे बुडविला। अगोदरची॥' या ब्रह्मवाक्यानें त्यांची वासलात कशी लावावी हें दाखविलें. अशाच प्रकारचा उपदेश जॉर्ज वॉशिंग्टननेंहि आपल्या लोकांस केला होता. तो म्हणतो कीं, पूर्ण स्वातंत्र्याशिवाय देशोन्नति कधींहि होणार नाहीं. असले उदात्त विचार दोन अगदीं भिन्न राष्ट्रांतील थोर पुरुषांचे मनांत यावेत, यांत आश्चर्य नाहीं. कारण थोर पुरुष कोणत्याहि देशांतले, कोणत्याहि राष्ट्रांतले असोत,

जे खरे थोर आहेत त्यांचें आंतरतत्त्व एकच असतें. त्यांच्या अंतःकरण-वृत्तींचे स्फोट सर्वत्र सारखेच असतात. याप्रमाणें सर्वसाधारण अशा प्रकारच्या उपदेशरत्नांच्या मालिकेंत समर्थांनीं विशिष्ट राजनीतीचे मणीहि बरेच गुंफिले आहेत. ' आधीं मनुष्य ओळखावे । योग्य पाहूनी काम सांगावे । निकामी ते दवडावे । एकीकडे ॥ ' इत्यादि तत्त्वांवरून बारीक-सारीक गोष्टींत देखील समर्थांची किती तीक्ष्ण नजर होती हें दिसून येतें. ' उदंड मुंडें असावीं । सर्वहि एकत्र न करावीं । वेगळालीं कामें घ्यावीं । सावधपणें ॥ यावरून ज्याला Organization म्हणतात व जो गुण पाश्चिमात्यांचे अंगीं वास करतो, त्याला पौर्वात्यांच्या अंतःकरणाचा स्पर्श खपत नाहीं, या विधानाची असत्यता यावरून तेव्हांच दिसून येते. या गुणाचा जरी हल्लीं आमच्यांत ऱ्हास झालेला दिसतो, तरी आम्ही त्या गुणांचें अधिष्ठान होण्यास अपात्र आहोंत असें मात्र नाहीं. तसेंच ' अमर्याद फितवेखोर । यांचा करावा संहार। शोधिला पाहिजे विचार। यथातथ्य ॥ " ही तत्त्वें उत्तम सुव्यवस्थित राज्यपद्धतीस अत्यंत आवश्यकच आहेत. याशिवाय लोकाग्रणीच्या अथवा सेनाग्रणीच्या अंगीं एक प्रकारची आकर्षणशक्ति असावी लागते. तिचाहि उल्लेख समर्थांनीं केला आहे. ती केवळ संपादन करून येते असें नाहीं; ती नैसर्गिक तर असावीच लागते, पण संपादनानें ती पुष्कळ वृद्धिंगत होते. ती शक्ति वृद्धिंगत होण्याचे कामीं समर्थांसारख्या अधिकारयुक्त विभूतींच्या ' मनुष्य राजी राखणें । हें भाग्याचें लक्षण । कठिणपण दुरी धरणें । कांहीं एक ॥ ' इत्यादि वचनांचा उपयोग कमी होतो असें नाहीं. याप्रमाणें सर्व व्यापकदृष्टीनें केलेला हा उपदेश आहे. इतकें सर्व सांगितल्यावर देखील यांत ध्यानांत ठेवण्यासारखी आणखी एक गोष्ट आहे ती ही कीं, वरील सर्व साधनांनीं उत्कृष्ट तऱ्हेची स्वराज्यस्थापना केल्यावरहि व कर्तुमकर्तुम् अन्यथा कर्तुम् असें अतुल सामर्थ्य अंगीं प्राप्त झाल्यावरहि जें दुसऱ्याचें

आहे, जें परमेश्वरानें दुसऱ्याकरतां निर्माण केलें आहे व ज्यावर दुसऱ्याचा निसर्गनिर्मित हक्क आहे, त्याचा अपहार करण्याचा समर्थांनीं छत्रपतींना कधींहि उपदेश केला नाहीं. याच कारणामुळें सर्व पृथ्वींतील थोर पुरुषांतील मुकुटमणीचा मान शिवरायांना मिळत आहे. अलेक्झँडर, सीझर, नेपोलियन इत्यादि वीर पुरुष बाकींच्या गुणांत जरी शिवरायाशीं समान असले, तरी त्यांचे सर्व प्रयत्न स्वार्थैकदृष्टीनें चाललेले असत. दुसऱ्याला दुःख देऊन आपल्याला सुखप्राप्ति व्हावी, दुसऱ्यांच्या राज्याच्या अपहारानें आपल्या कीर्तीचा टेंभा दिगंतर पाजळावा, असली नीच मनोवृत्ति शिवछत्रपतींच्या अंतःकरणास कधींहि शिवली नाहीं. दुसऱ्याचे शिव्याशाप सोसून त्यांनीं कधींहि आपल्या देशबांधवांस सौख्य दिलें नाहीं. हाच त्यांच्या हेतूचा थोरपणा, हेंच समर्थांच्या उपदेशाचें महत्त्व व हाच महाराष्ट्र-धर्मांतील उदात्तपणा होय.

हा समर्थांचा महाराष्ट्र-धर्म होय; हा मराठ्यांचा महाराष्ट्र–धर्म होय व हा हिंदुस्तानचा महाराष्ट्र-धर्म होय. विवक्षित अशा फक्त महाराष्ट्राचाच हा धर्म होय, असें कोणी नांवावरून समजतां कामा नये. कारण ज्या ज्या ठिकाणीं देव-ब्राह्मण आहेत, ज्या ज्या ठिकाणीं 'प्रस्तुत यवनांचें बंड। हिंदु उरला नाहीं चंड॥' अशी स्थिति आहे, त्या त्या ठिकाणीं हा उपदेश लागू आहे. या ठिकाणीं महाराष्ट्र म्हणजे महान्, मोठें, अवाढव्य असें जें सर्व हिंदी राष्ट्र त्याचा हा धर्म होय, असें मानणें युक्त होय.

येथपर्यंत महाराष्ट्र- धर्माचें सविस्तर विवेचन झालें. आतां त्या धर्माच्या संस्थापनेपासून त्या काळीं काय फायदे झाले, इतक्या थोर विभूतीच्या उपदेशाचा किती महान् परिणाम झाला व तो किती काळपर्यंत टिकला, याचें विवरण केलें पाहिजे. जोंपर्यंत महाराष्ट्रांत या धर्माचा

वास होता, तोंपर्यंत इष्ट तीच फलप्राप्ति होत गेली. थोडक्यांत सांगावयाचें म्हटलें, म्हणजे मराठी रियासतींतील प्रत्येक चांगली गोष्ट ही या महाराष्ट्र-धर्माच्या सिद्धान्ताचें निदर्शन होय. एवढ्या अवधींत जी जी श्रेष्ठ गोष्ट घडून आली, ती ती महाराष्ट्रधर्माच्या एकेका तत्त्वाचें स्पष्टीकरण आहे; म्हणजे नैय्यायिक भाषेंत बोलावयाचें तर महाराष्ट्रधर्म आणि मराठी रियासतीं-तील सर्व उदात्त गोष्टींचा समुच्चय ऊर्फ मराठ्यांची मर्दुमकी यांचा पूर्ण कार्यकारणसंबंध होता असें सांगतां येईल.

आपण समर्थांच्या उपदेशांतील एक एक तत्त्व घेऊन त्याचें निदर्शन करूं, म्हणजे हा कार्यकारणसंबंध आपल्या पूर्ण लक्षांत येईल. प्रथमतः उद्योग, सततोद्योग केला पाहिजे असें स्वामींनीं समर्थन केलें व त्याचा उपयोग किती झाला हें दाखविण्यास महाराष्ट्राचा इतिहास मूर्तिमंत उभा आहे. शिवाजी राजांचें सर्व आयुष्य व्यवसायव्यापृतत्वामध्यें खर्च झालें. त्यांचा दीर्घोद्योग, राजारामाचे अविश्रांत परिश्रम व सर्वांचे सारखे सतत प्रयत्न, याशिवाय एकहि गोष्ट त्या काळच्या इतिहासांत आपल्याला आढळून येणार नाहीं. हे सर्व प्रयत्न त्यांना मिळालेल्या सिद्धीच्या मुळाशीं होते. ‘ उद्योगिनं पुरुषसिंहमुपैति लक्ष्मीः ’ हें वाक्य सिद्ध करून दाख-विण्याकरितांच शिवाजीचा अवतार होता, असें म्हणण्यास हरकत नाहीं.

दुसरा गुण पूर्वजांचा अभिमान हा होय. अकराव्या शतकापासून मुसलमानी अमलाच्या जडजोखडाखालून आपली मान काढून घेण्याचा प्रयत्न हिंदुस्था-नांत अनेक वीरांनीं केला. महाराणा प्रतापसिंह, रामराजा, राजा लक्ष्मणदेव, पृथ्वीसिंह, राणा संग इत्यादि अनेक थोर पुरुषांनीं आपलें आयुष्य, आपले प्राण, व आपलें सर्वस्व केवळ देशस्वातंत्र्याकरतां खर्ची घातलें होतें. उदेपूर येथील राजांनीं आपल्या राज्यादि ऐश्वर्याचा देखील त्याग केला होता. तेव्हां पूर्व-जांचा अभिमान बाळगणें म्हणजे त्यांना उचित अशीं कर्में करणें होय. कोणत्याहि

पूर्वजांचा अभिमान बाळगणें म्हणजे केवळ त्यांचा बडेजाव मिरवणें नव्हे. कारण स्वतः तदनुरूप कांहीं कर्म न करतां केवळ त्याचीं स्तुतिस्तोत्रें गाणें, म्हणजे स्वतःची दुर्बलता व निर्लज्जपणा व्यक्त करणें होय. तेव्हां पूर्वजांचा अभिमान बाळगणें म्हणजे त्यांच्या योग्यतेला अनुरूप व त्यांच्या कृत्यांशीं समीचीन अशीं थोर कृत्यें स्वतः करून दाखविणें होय. म्हणून अशा तऱ्हेनें खरोखर जर कोणी आपल्या पूर्वजांचा योग्य अभिमान बाळगिला असेल, तदनुरूप अथवा त्यांच्या वरचढ देखील कृत्यें करून दाखविलीं असतील, तर तीं छत्रपतींनींच होत. हाच खरा पूर्वजांचा अभिमान.

यानंतरचें रत्न म्हणजे स्वावलंबन अथवा स्वपराक्रम हें होय. अगदीं बाल्यापासून प्रत्यक्ष क्रिया करून दाखविल्यामुळें समर्थांचा 'क्रियेवीण वाचाळता व्यर्थ आहे' हा उपदेश आपल्या हृत्पटलावर पूर्णपणें बिंबला आहे असें छत्रपतींनीं स्पष्ट दाखविलें. ज्या परकीय म्लेछांच्या जुलमापासून आपल्या आर्यभूमीचें व आर्यधर्माचें संरक्षण करावयाचें आहे, त्यांचे हांतून आपल्या देशोन्नतीच्या कार्याला मदत होईल, ही कल्पना मूर्खपणाची आहे असें त्यांना पूर्णपणें माहीत होतें. स्वतःवरच आपली देशोन्नति अवलंबून आहे, सर्वांनीं झटून ती घडवून आणिली पाहिजे, याच सिद्धांताच्या जोरावर त्यांनीं सर्व कृत्यें केलीं व त्यांना त्यांत यशहि आलें. साधारण शाळेंत जाणाऱ्या लहान मुलांना लावी पक्षीण आणि तिचीं पिलें ही गोष्ट माहीत असते. स्वतः हातांत कोयता घेऊन मालक शेताची कापणी करूं लागल्याशिवाय दुसरे कोणतेहि दादा बाबा आपल्या मदतीस येणार नाहींत, त्याचप्रमाणें यवनांच्या अन्यायांची कापणी आपण स्वतः न्यायाचा कोयता आपल्या हातांत घेतल्याशिवाय कधींहि होणार नाहीं, हें छत्रपतींना अवगत होतें. अद्यापपर्यंत तरी केवळ परावलंबनानें नष्टराज्यप्राप्ति झाल्याचें उदाहरण इतिहासांत नमूद झालेलें नाहीं.

मग ' कालोह्ययं निरवधिर्विपुला च पृथ्वी । ' याप्रमाणें या कालाच्या अनंत अवकाशांत जर असा एखादा दैवी चमत्कार घडून येणार असेल, तर खरोखर इतिहासाला वैचित्र्य आणून दिल्याबद्दल परमेश्वराचे आपण फार फार आभार मानले पाहिजेत !

या शिवाय या महाराष्ट्र-धर्मांत जीं कांहीं उत्कृष्ट रत्नें आहेत, त्यांत एकीचा अंतर्भाव होतो. देशाभिमानाच्या उत्कृष्ट तत्त्वानें मन दृढ केल्यावर मग खरोखर ' हरिणें पळतीं उठतां चित्ता ' अशी स्थिति होईल यांत नवल तें कार्य । 'तृणैरावेष्ठयते रज्जु र्यया नागोपि बद्ध्यते ।' हें ध्यानांत ठेविलें पाहिजे. एखाद्या मदोन्मत्त हत्तीच्या अवाढव्य शरीराप्रमाणें जरी त्या वेळीं यवनांचें राज्य होतें, व त्यांपैकीं प्रत्येक अवयव जरी इतका प्रचंड होता कीं तो पाहिल्याबरोबरच छातींत धडकी भरण्यासारखी स्थिति होती, तरी पण धड अन्न ना वस्त्र अशा गवताच्या काड्यासारख्या मराठ्यांच्या समवायानें त्या प्रचंड हत्तीच्या गळ्याला इतका घट्ट फांस बसला कीं, ताबडतोब त्यानें आपल्या अवाढव्य गात्रांची खूप तडफड केली व कांहीं कालानें लगेच यमराजाचें घरचें आमंत्रण स्वीकारलें ! या उपपत्तीचें सुंदर उदाहरण महाराष्ट्रावर जे कांहीं भयंकर आघात झाले त्यांमध्यें दिसून येतें. दिलेरखान आणि जयसिंग यांच्यांशीं तह केल्यावर ज्या वेळेस शिवाजीराजांनीं दिल्लीचें आमंत्रण स्वीकारलें, त्या वेळीं ते राज्याची योग्य व्यवस्था करून निघून गेले. पुढें त्यांना कपटपटु यवनाधिपतीनें विश्वास-घातानें कारागृहवास दाखविला. त्या वेळचा प्रसंग इतका भयंकर होता कीं, महाराष्ट्राचा सबंध आशावृक्ष एकदम उन्मळून पडतो कीं काय, अशी भीति पडली. त्याला कोणी नेता उरला नाहीं. या योगानें शत्रूंना अधिक स्फुरण आलें आणि त्यांनीं अधिकच लगट केली. तरी स्वदेशाभि-मानाच्या आणि स्वधर्मसंरक्षणाच्या उत्कृष्ट रज्जूंनीं एकत्र बद्ध झालेल्या

महाराष्ट्रीयांनीं त्या वेळीं असें धैर्य दाखविलें कीं, महाराष्ट्राच्या सुदैवानें छत्रपति पुन्हां स्वदेशीं परत आल्यावर त्यांना आपण गेलोंच नव्हतों असें वाटण्याइतकी सुव्यवस्था उत्तम राहिली होती. ही संहतीच बहुतांशीं महाराष्ट्राला कार्यसाधिका झाली.

यानंतरचें रत्न म्हणजे पूर्णस्वातंत्र्याची व हिंदुपदपादशाहीची स्थापना हें होय. समर्थांनीं उपदेश केल्याप्रमाणें परकीय अमलाच्या जुलमी जोखडाखालीं आपला कार्यभाग होणार नाहीं, हें शिवाजीराजांना माहीत होतें. पूर्ण स्वातंत्र्याचा ध्वज—भगवा झेंडा—हिंदूंच्या देशावर अनंतकालपर्यंत फडकत राहिला पाहिजे, अशी त्यांची महत्त्वाकांक्षा होती. या दृष्टीनें त्यांच्या सर्व चळवळीकडे अवलोकन केलें, म्हणजे त्यांतील सर्व विसंगतपणा व असंबद्धता नाहींशी होते व आज उत्तर हिंदुस्थानांत तर उद्यां तंजावराकडे, आज कोंकणांत तर उद्यां पूर्वेकडे अशा या महाराष्ट्रसिंहाच्या ज्या उड्या पडत, त्यांतील सर्व गुरुकिल्ली कळते. मराठे म्हणजे केवळ लुटारूंचा तांडाहि नाहीं किंवा न्यायाचा भपका दाखवून आंतून अन्यायाच्या जोरावर लोकांचा केसानें गळा कापणाऱ्या कपटपटूंचा जमावहि नव्हे, तर पूर्णस्वातंत्र्याच्या उदात्त कल्पनेनें प्रेरित झालेल्या थोर विभूतींचा समूह होय, हें त्यांनीं स्वकृतीनें जगताला दाखविलें.

पण बाकीचीं सर्व तत्त्वें जरी कितीहि उत्कृष्ट असलीं, तरी पण त्या सर्वांतील मूलभूत तत्त्व स्वदेशाभिमान हेंच होय. पृथ्वीचा जो भाग परमेश्वरानें आपल्याला म्हणून दिला व ज्यावर आपण अनादिकालपासून हक्क सांगत आलों, तो खरोखरीं स्वदेशच असावा, परदेश असूं नये; हिंदुस्थान हिंदूंचाच असावा, यवनांचा असूं नये, ही उदात्त कल्पना त्या वेळीं सर्वांच्या अंतःकरणांत दृढ झाली होती. स्वदेशप्रीति हा नैसर्गिक गुण आहे. आईवर प्रीति करण्यास मुद्दाम शिक्षक आणावयास लागत नाहीं, त्याचप्रमाणें स्वभूमी-

मातेवरहि प्रीति स्वभावतःच उत्पन्न होत असते. देशासाठीं प्राणांची देखील पर्वा न बाळगणारे, इतकेंच नव्हे तर देशकारणीं देह लागला तरच त्याची कृतकृत्यता मानणारे असे जे थोर पुरुष पृथ्वीच्या पाठीवर होतात, त्यांतील बराचसा भाग त्या काळीं महाराष्ट्र-लक्ष्मीनें संपादन केला होता. तानाजीची देशभक्ति, बाजी प्रभूचा स्वदेशाभिमान पाहून त्यांची योग्यता व त्यांचे पवाडे तत्सम जनांनींच गावेत. "स्तवार्थ तुझिया तुझ्या सम कवी कधीं जन्मती।" या मयुरोक्तीप्रमाणें ज्या दिवशीं महाराष्ट्राला यांच्या अनुरूप असे कवी मिळतील तो दिवस धन्य होय. रात्रींचा घोर अंधःकार, किल्ल्यांची कल्पनातीत प्रचंड व अभेद्य रचना, शत्रूची संख्या आपल्यापेक्षां दसपट, अशा संकटांच्या समूहामध्यें निधड्या छातीनें जो केवळ पन्नास मावळ्यांसकट पुढें सरसावतो, जो आपली ढाल तुटली असतां डाव्या हाताची ढाल करून लढतो व जो त्या अल्पसुहृदांच्या साहाय्यानें सिंहगडासारखा प्रचंड किल्ला सर करतो, त्याचें वर्णन काय करावें! अंतःकरणांत समान-तत्त्वाचा थोडा तरी अंश असल्यावांचून असल्या दैवी कृत्यांची कल्पना देखील करतां येणें अशक्य आहे. तसेंच रांगण्याच्या खिंडींत मूठभर लोकांच्या मदतीनें तीन वेळां हजारों मुसलमानांची एकसहा लांडगेतोड करणें व छत्रपतींच्या सुरक्षिततेच्या तोफा ऐकेपर्यंत कंठीं प्राण धरून शेवटीं 'मी आतां धन्य झालों, माझें शरीर स्वदेशरक्षणासाठीं लागलें, यापेक्षां श्रेष्ठतर मोक्ष आणखी कोणता उरला आहे,' या समाधानानें पण निरु-पायानें आपल्या देशाला सोडून परलोकीं दुसरा जन्म घेण्यासाठीं जाणें, यांतील श्रेष्ठता कोण वर्णूं शकेल?

येथपर्यंत या स्वातंत्र्यसूर्याच्या दिवसाच्या पर्यटनाचा अवधि पुरी झाला. आतां हा सूर्य अस्तास जाण्याची वेळ आली होती. पुन्हां सर्व दिशा आरक्त झाल्या आणि हें सूर्यमंडळ क्षितिजाखालीं जाऊं लागलें.

लागलें, त्या वेळीं सर्व महाराष्ट्रीयांची मुखकमलें सूर्यकमलाप्रमाणें म्लान झालीं. तथापि क्षितिजाच्या पूर्वभागावर चंद्रबिंब वर येऊं लागलें व सर्व महाराष्ट्रीयांना हा चंद्र सुखकर होईल अशी आशा वाटून सूर्यास्ताचें दुःख कांहींसें कमी झालें. पण जसजसें हें चंद्रमंडळ वर येऊं लागलें, तसतसा त्याच्या शरीरावर एक काळा डाग दिसूं लागला. हें चंद्रमंडळ म्हणजे छत्रपति संभाजी महाराज होत. जरी दुर्गुणकलंकानें हा चंद्र लांछित झाला होता व जरी सूर्याइतकें प्रखर तेज त्याच्या अंगीं नव्हतें, तरी ज्या महाराष्ट्र-धर्मापासून तें तेज उत्पन्न झालें होतें, त्यांतील कांहीं अंश त्यांत असल्यामुळें त्याला सौम्यता प्राप्त झाली होती व तें तेज महाराष्ट्र-धर्मांतील एक तत्त्व स्वधर्माभिमान या रूपानें बाहेर पडलें. स्वकर्माचें प्रायश्चित्त भोगण्याकरितां यवनांच्या हातीं सांपडल्यावर तापलेल्या लोखंडाच्या सळयांनीं डोळे फोडले गेल्यावर व तीक्ष्ण सुरीनें जिव्हा कापली गेल्यावर, कुऱ्हाडीनें हातापायांचे तुकडे झाल्यावर व सर्वांगाला सुया टोंचल्या गेल्यावर, मांसाचे लाल लाल गोळे शरीरांतून डोकावूं लागल्यावर व रक्ताची धार शरीरांतून बाहेर पडल्यावर देखील 'माझा स्वधर्म मी कधींहि सोडणार नाहीं' हे शब्द त्या महात्म्याच्या तोंडांतून बाहेर पडले. धन्य तें तेज, धन्य तो स्वधर्माभिमान व धन्य तो महाराष्ट्र-धर्म! हें प्रखर तेज महाराष्ट्र-धर्माचें होय. हा उग्रप्रभाव समर्थांच्या उपदेशाचाच होय.

महाराष्ट्र-धर्मांतील शेवटचा गुण म्हटला म्हणजे पूर्ण स्वार्थत्याग हा होय. आपल्या सर्वस्वाचा देशाकरिता त्याग करणें ही गोष्ट लहानसहान नव्हे. छत्रपति राजारामाचे कारकीर्दीत तर या गुणाचा कळसच झाला होता. संभाजीचा क्रूरपणानें वध होऊन शाहुमहाराज अटकेंत पडल्यावर मोंगलांना फार चेव आला आणि त्यांनीं महाराष्ट्रांत अगदीं धुमाकूळ

मांडला. अशा स्थितींत लोकांना आपल्या घरादारांतून व जहागिरींतून सुखानें रहाणें अशक्य झालें. त्यामुळें गृहदारापत्यमोह सर्व सोडून केवळ देशाकरितां हातांत एक समशेर व भाला घेऊन सर्व मराठे सरदारांना रानोमाळ हिंडावें लागलें. वेषांतर करून उपाशी तर उपाशी, उघडे तर उघडे, असे अनेक प्रकारचे हाल सोशीत त्यांना भूभ्रमण करावें लागलें. दुसऱ्या कोणत्याहि हेतूकरतां इतका स्वार्थत्याग करण्यास मनुष्य तयार होणार नाहीं. जिंजी-किल्ल्याला झुल्फिकारखानानें वेढा घातला असतांना तेथून गुप्त रीतीनें कानडी बैराग्याचे वेषानें छत्रपति राजाराम पळून गेले, त्या वेळेस मार्गांत एक उत्कृष्ट स्वार्थत्यागाचें उदाहरण घडून आलें. वाटेंतच आपलें खरें स्वरूप मोंगलांना कळून ते आपल्या पाळतीवर आहेत अशी बातमी मराठ्यांना लागली. त्याबरोबर राजाराम व बाकीच्या सर्व मंडळींची रवानगी करून देऊन खंडो बल्लाळ चिटणीस एकटे तेथें राहिले. पूर्वींच्या बातमीप्रमाणें मोंगल तेथें आल्यावर त्यांनीं अनेक प्रकारें चिटणीसांचे हाल केले, तरी पण देशाकरतां स्वतःच्या जिवाचाहि त्याग करण्यास ते तयार झाले. अशा मरणापासून युद्धांत कीर्ति मिळणारी नव्हती किंवा इतर कोणताही फायदा होणारा नव्हता. पण देशाकरितां ते हाल भोगण्याचें त्यांनीं कबूल केलें. यांत आणखी एक गोष्ट ध्यानांत ठेवण्याजोगी आहे ती ही कीं, खंडो बल्लाळ याच्या बापास संभाजीनें क्रूरपणानें हाल हाल करून मारिलें होतें. तरी हें पूर्व वैर लक्षांत न आणतां केवळ स्वदेशासाठीं आपल्या सर्वस्वाचा त्याग करण्यास ते तयार झाले, हा प्रताप महाराष्ट्र-धर्माचाच होय.

येणेंप्रमाणें महाराष्ट्र-धर्माचें सोपात्तिक व निदर्शनसहित विवरण केलें आहे. दीर्घोद्योग, पूर्वजांचा थोर अभिमान, निस्सीम देशाभिमान अतुल क्षात्रतेज, उत्कृष्ट स्वधर्माभिमान, पूर्ण स्वार्थत्याग, दृढ एकी, पूर्णस्वातंत्र्याची कल्पना आणि स्वराज्यसंस्थापनेची व स्वधर्मसंस्थापनेची थोर

महत्वाकांक्षा या दैवी गुणांचा समुच्चय म्हणजेच महाराष्ट्र-धर्म होय व त्याचा योग्य स्थानीं उपयोग म्हणजे महाराष्ट्र-धर्माचें आचरण होय. हीं तत्त्वें इतकीं उदात्त आहेत कीं, तीं महान् राष्ट्रांची चैतन्यशक्ति होण्यास योग्य आहेत. हीं तत्त्वें प्रत्येक महाराष्ट्रीयाच्या नसांमध्यें व रक्ताच्या थेंबामध्यें पूर्णतेनें भरलीं होतीं व त्याचेंच फळ म्हणजे मराठ्यांची मर्दुमकी होय. देश-कालाला सर्वथा अनुरूप अशीं हीं तत्त्वें शिवाजीराजांच्या अंगांत पूर्णांशानें भरलीं होतीं व म्हणून ते थोर होत आणि तीं त्या वेळच्या प्रत्येक मराठ्याच्या अंगांत भरलीं होतीं, या करितां ते थोर होत. त्या वेळचा प्रत्येक मराठा लहानसा शिवाजी होता. शिवाजी म्हणजे विशिष्ट रीतीनें एकत्र जुळलेल्या अवयवांची मूर्ति नव्हे, विशिष्ट प्रकारच्या वर्णाची मूर्ति नव्हे, विशिष्ट प्रकारच्या आकाराची मूर्ति नव्हे; तर ज्याच्या ज्याच्या अंतःकरणांत महाराष्ट्र-धर्माचीं तत्त्वें पूर्णपणें खिळलीं होतीं ते सर्व शिवाजीच होत. या सर्व तत्त्वांचें जें एकीकरण, त्याचेंच तात्त्विक नांव महाराष्ट्र-धर्म होय व त्याचेंच व्यावहारिक नांव शिवाजी होय.

अशा प्रकारचा हा महाराष्ट्र-धर्म ऐहिक आणि पारलौकिक अशा दोनहि प्रकारचीं सुखें प्राप्त करून देणारा आहे. समर्थांनीं म्हटल्याप्रमाणें ‘ जगोनी आलिया भोगावें वैभव कांहीं । ’ असें वैभवहि या धर्मानें भोगण्यास सांपडतें, व ईशचरणसंयोगरूपी पारमार्थिक सुखाचीहि जोड यानेंच होतें. आतां कोणी असा आक्षेप घेतील कीं, हा जर धर्म आहे, तर त्याकरितां कधीं कधीं राजकीय कापट्य करावें लागतें, त्यामुळें त्या शब्दार्थाला बाध येतो; तर प्रत्यक्ष महाभारतांतच या शंकेचें निरसन केलें आहे. तेथें धर्माची व्याख्याच ‘धारयति इति धर्मः’ अशी करून, नंतर खालच्या ओळींत ‘स्वज्ञातिम्’ अशीं वाक्यें घातलीं आहेत, व त्यांत स्पष्ट म्हटलें आहे कीं, थोर हेतूंच्या सिध्यर्थ जरी

क्षणभर न्यायमार्गापासून दूर सरलें, तरी ते अगदीं समर्थनीय होतें. 'चोरांनीं जो रानीं धरिला त्याची करावया मुक्ति। लेश विचार न करितां बोलाव्या तेथ शत मृषा उक्ती॥ जोडे धर्म असत्यें तरी सत्याचाहि संग सोडावा!' या श्लोकांचें रहस्य हेंच आहे. याशिवाय समर्थांच्या उपदेशाप्रमाणें 'जन्मा आलिया वैभव' भोगण्याकरितां नेहमीं ऋजु मार्गानें जय मिळतोच असें नाहीं, मात्र आपले प्रयत्न स्वार्थाकरितां नसले म्हणजे झालें. आपल्या विरुद्ध जो वांकड्या उपायांची योजना करितो त्याला आपण वांकड्या मार्गानेंच भेटलें पाहिजे. तुकाराम म्हणतात, 'विंचू देव्हाऱ्यासी आला। देवपूजा नावडे त्याला। तेथें पैजारेंचें काम। अधमासी तो अधम॥' अशाच न्यायानें तेथें वागावें लागतें. मात्र स्वदेशभक्तीचा उदात्त हेतु या प्रयत्नाच्या मुळाशीं असला म्हणजे झालें.

अशा उत्कृष्ट धर्माचें अवलंबन केल्याचें फळ उत्कृष्टच मिळतें. कित्येक उतावळे लोक क्षणिक असिद्धीनें घाबरे होऊन या धर्माला दोष ठेवूं लागतात, पण तें योग्य नव्हे. कारण या धर्मानें वागण्यापासून एखादे वेळ असिद्धि झाली म्हणून सबंध धर्माचा त्याग करणें वेडेपणाचें आहे. कर्म करितांना फलाकडे लक्ष देतां कामा नये. 'कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन।' हें वाक्य ध्यानांत ठेविलें पाहिजे व म्हणूनच असल्या देशकार्यांत एखाद्या व्यक्तीला जरी जय आला नाहीं, तरी त्या कार्यावरून कारणाची योग्यता ठरवून त्याला दोष देणें अगदीं असमंजसपणाचें होईल. इटलीच्या गॅरीबाल्डीला इष्ट सिद्धि झाली म्हणून तो थोर आणि आयर्लंडांतील वुल्फ टोनला अपजय आला म्हणून तो नीच, अमेरिकेंतील वॉशिंग्टनला जय आला म्हणून तो महात्मा आणि फिलिपाईन् बेटांतील ॲजिनाल्डोचा पराभव झाला म्हणून त्याची योग्यता

कमी, नेदर्लंडांतील ऑरेंज विजयी झाला म्हणून तो माननीय आणि पोलंडातील कोशिअस्कोला इष्टसिद्धि झाली नाहीं म्हणून त्याचें महत्व कमी, स्वराज्यसंस्थापनेचा हेतु सफल झाला म्हणून छत्रपति शिवाजी ही विभूति आणि पृथ्वीराज, राणा संग इत्यादिकांचा हेतु विफल झाला म्हणून ते अयोग्य, असें ठरविणें अगदीं वेडेपणाचें आहे. हे सर्व पुरुष उदात्त हेतूनींच प्रेरित झालेले असल्यामुळें त्या सर्वांची गणना थोर पुरुषांतच केली पाहिजे. त्यांचीं चरित्रें सर्व देशांतील व कालांतील सर्व लोकांना कर्तव्याचा बोध घेण्याकरतां असतात. ते पुरुष आपल्या कालांत आपल्या देशबांधवांचें कल्याण करून त्यावर उपकार करतात व आपल्या पाठीमागें सर्व देशांतील व सर्व काळांतील लोकांना उत्कृष्ट उपदेशाचा धडा घालून देऊन त्यांना उपकृत करीत असतात. तेव्हां अशा थोर विभूतींचा उत्सव राष्ट्राच्या चैतन्याला सर्वथा कारणीभूत होतो. त्यांच्या कृत्यांपासून उदात्त हेतूची स्फूर्ति होते व त्यांच्या उत्सवानें त्या हेतूंचें दृढीकरण होतें. या करितांच सर्व देशांतील लोक आपल्या राष्ट्रपुरुषांचे उत्सव करतात. 'नीचैर्गच्छत्युपरि च दशा चक्रनेमिक्रमेण।' हा क्रम अव्याहत चालू राहणारच. महाराष्ट्रावर जो वैभवरवि एकदां उगवला, तो पूर्वेकडे उगम पावून आपल्या सुवर्णरथांत आरूढ होऊन अंतरिक्षाचें आक्रमण करीत सृष्टिनियमांनुरूप पश्चिमेकडे गेला, त्यामुळें पूर्वेकडे सर्वत्र घनघोर अंधःकार पसरला. परतु विश्वाच्या अंतापर्यंत तें रहाटगाडगें चालूंच राहणार असल्यामुळें पुन्हां तो वैभवमार्तंड उदयाचलावर उगवून आपले तेजस्वी कर आर्य-राष्ट्र-गृहाच्या खिडकींत घालून सर्वांना आपल्या गाढ निद्रेंतून जागे करीत आहे. त्याचा अरुणप्रकाश अंधुक रीतीनें हलकें हलकें दृग्गोचर होत आहे. तोच वैभवसूर्य माध्यान्हीला येऊन आर्यभूला पुनरपि सुखी करो, महाराष्ट्र-धर्माच्या जागृतीनें त्याला उत्कृष्ट चैतन्य

प्राप्त होवो आणि अशा प्रकारें सर्व महाराष्ट्राला उत्तम सौख्य मिळो, हीच त्या सच्चिदानंद अनाथपालक प्रभूपाशीं अनन्यभावानें प्रार्थना आहे.

केसरी–मंगळवार ता. २७–६–१९०५

# काव्यप्रमोद*

नरत्वं दुर्लभं लोके विद्या तत्र च दुर्लभा ।
कवित्वं दुर्लभतरं शक्तिस्तत्र सुदुर्लभा ॥

—श्रीमद्व्यासप्रणीत अग्निपुराण.

"या जगतांत नरत्वप्राप्ति होणें हेंच आधीं दुर्लभ होय, त्यांत विद्याप्राप्ति होणें त्याहून दुर्लभ होय; त्याहिपेक्षां अंगीं काव्यशक्तीचा उद्भव होणें हें अधिक कठिण; व काव्यनिर्मिति ही तर दुर्लभतम होय."

काव्य म्हणजे काय? काव्य कशाला म्हणावें? त्याची व्याख्या काय? हे सर्व प्रश्न विचारण्यास किती सोपे व लहान आहेत! पण तितकेच ते उत्तर देण्यास कठिण आहेत. साखरेची गोडी कशी असते असें कोणी विचारल्यास उत्तर काय देतां येईल? देशावर राहणाऱ्या लहान बालकानें समुद्र कसा असतो असा प्रश्न केल्यास त्याचें समर्थक उत्तर कोण देऊं शकेल? तद्वतच काव्य म्हणजे काय ह्याचेंहि उत्तर देणें कठिण आहे. तथापि उत्तर देतां आलें नाहीं अथवा सर्वमान्य अशी काव्याची एखादी व्याख्या करतां आली नाहीं, तरी काव्याची कल्पना येणें मात्र तसें कठिण नाहीं. अवर्णनीय अशा पदार्थांचें वर्णन करण्यास शब्दांची शक्ति अपूर्ण असली, तरी कल्पनेची शक्ति समर्थ असते. परमेश्वराचें सृष्टिरचनाकौशल्य मनुष्याच्या ठायीं दृग्गोचर होतें. हा मनुष्यप्राणी केवळ जडद्रव्यांनीं बनविलेला नसून, त्याच्यांत परमेश्वरी

* विविधज्ञानविस्तार मासिकांत प्रसिद्ध झालेला लेख, थोड्या फरकानें. जानेवारी, सन १९२१.

तत्त्वाचा दिव्यांशहि असतो. हा दिव्यांश उत्फुल्ल स्थितींत असतो, त्याच वेळीं त्याचें अगाधसृष्टीच्या आद्य तत्त्वाशीं असलेलें साधर्म्य त्याला पटून हीं दोनहि तत्त्वें समरस होऊन जातात. याच स्थितीला काव्यावस्था म्हणतां येईल. ती अनिर्वचनीय आहे, पण ती स्वसंवेद्य आहे.

दरेक मनुष्य वस्तुतः कमी अधिक प्रमाणानें कवि आहे. नित्याच्या निर्वाहाच्या अथवा व्यवहाराच्या रूक्ष विचारांत तो कितीहि चूर झालेला असला, व त्यामुळें त्याचा स्वभावहि तसा शुष्क बनून गेला असला, तरी केव्हां केव्हां त्यालाहि असे प्रसंग येतात कीं त्या वेळीं या बाह्या-वरणांच्या आंतील त्याची काव्यात्मता जागृत होते व क्षणैक तरी त्यांची एकतानता होते. अशी स्थिति पुष्कळ वेळा कांहीं उद्बोधक पदार्थांच्या कारणानें होते. शाकुंतल नाटकांत दुष्यन्ताच्या तोंडीं कालिदासानें एक सुंदर श्लोक घातला आहे त्यांत म्हटल्याप्रमाणें,

**रम्याणि वीक्ष्य मधुरांश्च निशम्य शब्दान् ।**
**पर्युत्सुकी भवति यत् सुखितोऽपि जन्तुः ॥**

रम्य दृश्य अवलोकन करून अथवा रम्य ध्वनि ऐकून क्वचित् प्रसंगीं मनु-ष्याला एक प्रकारची औत्सुक्याची अवस्था प्राप्त होते याप्रमाणें, अथवा प्रसिद्ध कवि शेले यानें आपल्या Skylark या सुप्रसिद्ध कवितेंत म्हटल्याप्रमाणें, 'The world is wrought to sympathy with hopes and fears it heeded not.' ज्या आशा निराशांच्या अथवा सुखदुःखांच्या भावनेची जाणीव नित्य होत नाहीं ती अशा उद्बोधक पदार्थांमुळें होते. अशी जी औत्सुक्यपूर्ण अथवा आनंदमुग्ध स्थिति होते, तीच काव्यावस्था होय व ज्यांना ती निरंतर अथवा वारंवार प्राप्त होते, ते कवी होत.

अशा या काव्याचें स्वरूपवर्णन करण्याचा आतां आपण प्रयत्न करूं. ते करण्याला कवीशिवाय दुसरे कोण अधिकारी असणार? कारण त्यांनीं या काव्यस्थितीचा निरंतर आस्वाद घेतलेला असतो. म्हणून अशा कविश्रेष्ठांनीं या काव्यस्वरूपाचें वर्णन कसें काय केलें आहे, तें आपण प्रथम अवलोकन करूं.

काव्यशक्ति ही मनुष्याची सहजावस्था असल्यामुळें निसर्गस्थितींत असणाऱ्या समाजांत तिचा प्रभाव अधिक प्रबल असतो. ज्या वेळीं जीवनकलह फारसा कठिण झालेला नसतो व त्यामुळें समाजाच्या मनाची आनंदावस्था कलहादि बाह्य उपाधींमुळें क्षुब्ध झालेली नसते, त्या वेळीं समाजाचें मनहि अधिक काव्यमय असतें. अशा स्थितीचा अनुभव ज्यांनीं पूर्वीं घेतला आहे, त्यांनीं आपल्या त्या अनुभवाचें सार शब्दरूपानें उतरवून त्याचें अलंकारशास्त्र बनविलें. त्यांत त्यांनीं आपआपल्या परीं जें काव्याचें स्वरूपवर्णन केलें आहे, तें अवलोकिल्यानें त्याची कल्पना आपल्याला येईल.

'काव्यप्रकाश' या ग्रंथाचा कर्ता मम्मट यानें काव्याचें स्वरूप असें वर्णिलें आहे :—

**अदोषौ शब्दार्थौ सुगणौ अनलंकृती पुनः क्वापि।**

दोषरहित, गुणयुक्त, (बहुधा अलंकारसहित) पण क्वचित् प्रसंगीं अनंलकृत, अशा शब्दांचें व अर्थाचें संमेलन म्हणजे काव्य होय. काव्य हें जरी उन्मनी अवस्थेचें दर्शक असलें, तरी काव्यरूपानें त्याचा आविष्कार होण्यास शब्दांचीच मदत लागते; किंबहुना शब्द हे त्याचें शरीरच होत. अर्थात् काव्याची मूर्ति सुंदर होण्यास सुंदर शब्दांची योजना अत्यंत अवश्य आहे हें उघड आहे; शुद्ध चैतन्याचा ज्याप्रमाणें जगतांत

देहसाधनाशिवाय प्रादुर्भाव होत नाहीं, त्याप्रमाणें काव्यप्रतिभेलाहि शब्दशरीराचा आश्रय अवश्य असतो व म्हणूनच विष्णुपुराणांत हीच उपमा घेऊन म्हटलें आहे कीं :—

**काव्यालापाश्च ये केचित् गीतकान्यखिलानि च ।**
**शब्दमूर्तिधरस्यैते विष्णोरंशा महात्मनः ॥**

'शब्दमूर्तिधर' अशा भगवंताचें काव्य-गायन वगैरे साक्षात् अंश होत. यासाठींच काव्याची ही बाह्य मूर्ति निर्दोष असली पाहिजे, हें उघड आहे. मनुष्यदेहधारी परमेश्वराच्या अवतारांचीं जीं जीं प्रतीकें आजपर्यंत पुराणांतून मानलीं आहेत, त्यांतील कांहींना अंशावतार व एकाला पूर्णावतार असें मानिलें गेलें आहे; पण त्यांतील कोणाचेंहि बाह्य शरीर कुरूप अथवा कुडौल दर्शविलेलें नसून, नुसत्या बाह्य दर्शनानेंहि सर्व जगताला वेड लावणारें असेंच त्यांचें वर्णन केलेलें आहे. त्याचप्रमाणें काव्यशरीररूपी शब्दयोजनेचाहि प्रकार आहे. एकच कल्पना काव्यहीन अथवा रूक्ष शब्दांनींहि वर्णितां येते व तीच सरस शब्दसमुच्चयानेंहि व्यक्त करितां येते. याचें उदाहरण एका वठलेल्या झाडाचें वर्णन वैय्याकरणानें 'शुष्को वृक्षस्तिष्ठत्यग्रे।' असें, व तेंच एका कवीनें 'नीरसतरुरिह विलसति पुरतः।' असें केल्याचें एका गोष्टींत सांगितलें आहे, त्याचें मर्म हेंच होय. मम्मटानें या शब्दांचें वर्णन ते 'अदोष' अथवा दोषरहित असावेत असें नकारात्मक केलें आहे. पण वस्तुतः तेवढ्यानें काम भागणार नाहीं. ते दोषरहित असले तरी जर ते काव्यांतील भावनेला अनुकूल नसले, तर ते निरुपयोगी होत. ते प्रत्यक्षतः गुणयुक्त असले पाहिजेत. उदाहरणार्थ शृंगाररसाला ते मृदुव्यंजनात्मक असावे लागतात, तर वीर अथवा रौद्ररसाला ते कठोरव्यंजनात्मक व जोडाक्षरी असणें अवश्य असतें. कारण या शब्दांचा व तदंतर्गत अर्थाचा सहजसंबंध असावा लागतो. असे

शब्द जुळविल्यावरहि त्यांच्या रचनेला अलंकारांची जोड कधीं कधीं द्यावी लागते, पण एखाद्या वेळीं ती न दिली तरी चालते, असें मम्मटाच्या मतें काव्याचें स्वरूप होय.

परंतु ही व्याख्या समर्पक नाहीं. मम्मटानें वर्णन केलेलें सर्व साहित्य जरी एकत्र केलें, तरी त्यांत कांहीं तरी उणीव राहतेच. एखादी स्त्री अत्यंत सुंदर अवयवांनीं संपन्न असली, तिच्या कंठाची माधुरी वीणारवाप्रमाणें मोहक असली व क्वचित् प्रसंगीं ती सालंकार असली, व 'सूक्ष्मधवल चिर नेसलि शशिकर तंतु रचितसें' अशी ती हिमधवलांगी असली, तरी तिच्या अंतःकरणांत प्रेमाचा ओलावा नसले, तर तिच्या सहवासानें आनंदाच्या उर्मी उसळूं शकणार नाहींत. शेक्सपिअरच्या एका नाटकांत एका राजानें आपल्या प्रिय राणीचा अकारण त्याग केल्यावर कांहीं काळानें त्याला आपल्या कृत्याच्या वेडेपणाची कल्पना आली व मग त्याला खऱ्या पश्चात्तापाची पूर्ण जाणीव झाली. तेव्हां त्यानें तिची एक हुबेहुब संगमरवरी प्रतिमा करून आपल्याजवळ ठेविली असतां, जशी त्या पाषाणांत स्नेहार्द्रता नसल्यानें त्याचा रसभङ्ग होतो, त्याचप्रमाणें रसाशिवायच्या काव्यानें रसिकाची स्थिति होते. कविवर्य कै० टिळकांनीं म्हटल्याप्रमाणें,

> गुलाबाला व्यापिलें कंटकांहीं
> केतकीला रस ठाऊकच नाहीं ।
> रम्य जें जें जगतांत दिसत आहे
> तयामाजीं वैगुण्य नांदताहे ॥

असेंच रसहीन काव्य वाचून रसिकाला वाटणार. ही स्थिति ओळखूनच काव्याची व्याख्या 'रसात्मकं काव्यम्।' रसयुक्त शब्दसमुच्चय म्हणजे काव्य होय, अशीहि केली गेली आहे. 'रसनाद्रसत्वम्।' हृदयाला आनंद देणारा तो

रस, असें या रसाचें लक्षण वर्णिलें आहे. काव्यशास्त्रांत या रसोत्पत्तीच्या प्रक्रियेचें सविस्तर विवेचन केलेलें आहे व त्याच्या विभाव, अनुभाव, व्यभिचारी भाव, स्थायीभाव इत्यादि घटकांची चर्चाहि केली आहे. पण तिचा आपणाला येथें विचार करण्याचें कारण नाहीं. त्याचप्रमाणें रस सहा किंवा आठ किंवा नऊ अथवा दहा आहेत, याबद्दलहि प्राचीन व अर्वाचीन अनेक विद्वानांचे जे अभिप्राय प्रसिद्ध झाले आहेत, त्यांची चर्चा करण्याचेंहि येथें कारण नाहीं. पण कोणता तरी हृदयाचा प्रबल विकार ज्याच्या योगानें जागृत होतो असा शब्दसंग्रह म्हणजे काव्य होय, असा मुख्य अर्थ येथें अभिप्रेत आहे. जें काव्य वाचल्यानें अथवा ऐकल्यानें एक प्रकारचा भावविशेष संततत्तेनें निर्माण होतो तो रस होय. या रसाची कल्पना उपमेनें अशी दिली आहे कीं,

**सत्त्वोद्रेकादखण्डस्य प्रकाशानंदचिन्मयः ।**
**वेद्यान्तरस्पर्शशून्यो ब्रह्मास्वादसहोदरः ॥**

'अन्तःकरणवृत्तींत अखंडतेनें वाहणारा, प्रकाशाप्रमाणें चित्ताला उज्ज्वलित करणारा व आनंदानें उत्फुल्ल करणारा, ज्याचा अनुभव घेत असतां अन्तःकरणाची वृत्ति इतकी लीन होते कीं त्या वेळीं तींत अन्य विकार उद्‌भवूंच शकत नाहीं व म्हणून जो ब्रह्मानंदाचा जणूं काय सख्खा भाऊच, असा जो कांहीं विकारविशेष तो रस होय.'

ही व्याख्या सोडून देऊन जर एखाद्यानें रसाची एखादी व्यावहारिक खूण म्हणून विचारिली, तर असें सांगतां येईल कीं एखाद्या काव्याच्या वाचनानंतर व तें काव्य बाजूला ठेवल्यावरहि एका विशिष्ट भावनेच्या भरांत जर विचारणाराच्या मनाची तंद्री लागली, तर तेथें रसाविष्कार निःसंशय झाला असें समजावें.

अशा प्रकारें रस हा काव्याचा आत्मा समजला गेला आहे. या दृष्टीनें पाहतां काव्यांत शब्दसौंदर्य, अलंकार, रीति वगैरे गुण नसले, तरी त्या कवितेला काव्यत्व येईल व ती कविता एखाद्या प्रेमळ पण रूप, गति इत्यादि गुणविहीन स्त्रीप्रमाणें आपल्या कान्ताला म्हणूं शकेल कीः—

**अस्माकं सखि वाससी न रुचिरे ग्रैवेयकं नोज्ज्वलम् ।**
**नो वक्रा गतिरुद्धतं न हसितं नैवास्ति कश्चिन्मदः ॥**
**किं त्वन्येऽपि जना वदन्ति सुभगोऽप्यस्याः पति र्नान्यतः ।**
**दृष्टिं निक्षिपतीति विश्वमियता मन्यामये दुःखितम् ॥**

'माझ्याजवळ सुंदर वस्त्रें नाहींत, कंठांत मालादि अलंकार नाहींत, गतींत वक्रता नाहीं, अथवा हास्यांत चित्ताकर्षकता नाहीं, तसेंच कामी जनांना भुलविणारा मदभरहि नाहीं; तथापि लोक माझ्याविषयीं असेंच म्हणतात कीं हिचा पति स्वतः सुंदर असूनहि अशा स्त्रीवरून आपली दृष्टि हलवीत नाहीं!' अर्थात् माझें त्याच्यावर अत्यंत प्रेम असल्यामुळें तो मजवर इतका लुब्ध झाला आहे, हा आशय.

तथापि रसहीन काव्य हें गुणालंकारविहीन असलें तरी त्याची काव्यत्वहानि होत नाहीं हें खरें असलें, तरी वरील इतर साधनांनीं त्या काव्याचें रमणीयत्व वाढतें, ही गोष्ट नाकारतां यावयाची नाहीं. म्हणूनच काव्यांत रस असला, तरी त्याचा आविष्कार रम्यतेनेंच झाला पाहिजे. एखाद्या जुन्या प्रकारच्या अत्यंत प्रेमळ व नवीन फॅशनचें रमणीयत्व नसलेल्या गृहिणीला सोडून सुंदर पण नवीन शिक्षणानें छचोर झालेल्या परस्त्रीकडे ज्याप्रमाणें एखादा अर्वाचीन पुरुष आकर्षिला जातो, त्याप्रमाणें सर्वसाधारणतः रसिकवर्ग हा काव्यांतर्गत रसापेक्षांहि त्याच्या बाह्य वेषभूषेनें अधिक मोहित होतो. म्हणून त्या रमणीयतेलाहि काव्याच्या पूर्णत्वांत

महत्त्वाचें स्थान आहे हें जाणून, जगन्नाथराय पंडितानें काव्याचें लक्षण ' रमणीयार्थप्रतिपादकः शब्दः ।' रमणीय अशा अर्थाचें प्रतिपादन करणारा शब्दसमूह, असें केलें आहे. याचें एक उदाहरण आपण घेऊं :—

**वेणी श्यामा भुजंगीयं नितंबान्मस्तकं गता ।**
**वक्त्रचंद्रसुधां लेढुं सांद्रसिंदूरजिह्वया ॥**

या श्लोकांत एका स्त्रीच्या वेणीवर अशी उत्प्रेक्षा केली आहे कीं तिच्याकडे पाहणारा रसिक म्हणतो, ' मला वाटतें कीं ही वेणी म्हणजे एक सर्पीण असून, या सुंदरीच्या मुखचंद्रांतून स्रवणारें अमृत आपल्या केसांच्या भांगरूपी जिव्हेनें प्राशन करण्यासाठीं ही सर्पीण नितंबापासून हलकेंच वर चढत गेली आहे !'

हा श्लोक किती रमणीयार्थवाचक आहे ! वेणीच्या कृष्णवर्णावरून तिला दिलेली सर्पिणीची उपमा तर अनुरूप आहेच, पण त्याचें यथार्थत्वहि संपूर्ण आहे. जघनप्रदेशीं तिचा शेपटीप्रमाणें निमुळता झालेला भाग पुढें जाड होत गेला व नंतर तो मस्तकावरील केशविस्ताराच्या ठिकाणीं पसरलेल्या फणीप्रमाणें झाला. अखेर केसांच्या भागांत सिंदूर घातल्यामुळें तो लाल जिह्वेप्रमाणें भासला व तेथून तो थेट मस्तकापर्यंत आल्यानें जणू काय तो मुखचंद्रांतील अमृत प्राशन करण्यासच आल्याचा भास झाला !

अशा प्रकारें अर्थाचें रमणीयत्व हें काव्याची शोभा वाढविण्यास निःसंशय कारणीभूत होतें व म्हणूनच सुंदर व्यक्तीच्या रमणीय भाषणाप्रमाणें त्यालाहि एकंदर रम्यत्वांत महत्त्वाचें स्थान प्राप्त होतें.

या रमणीय अर्थाबरोबरच अलंकारानें काव्याला शोभा येत असल्यानें काव्यनिर्मितीला त्यांची आवश्यकता मानिली गेली आहे.

'काव्यशोभाकरान्धर्मान् अलंकारान् प्रचक्षते ।' असें यासंबंधानें प्राचीन संस्कृत साहित्यशास्त्रांत म्हटलें आहे. फार काय

**तदेवमलंकारा एव काव्ये प्रधानम् इति प्राच्यानां मतम्।**

'काव्यांत अलंकार हाच मुख्य गुण आहे, असें प्राच्यांचें मत आहे' या वचनांत दर्शविल्याप्रमाणें, इतर सर्व गुणांवर अलंकारांचें स्थान ठेवणाराहि एक संप्रदाय होता. कोणतीहि वस्तु अथवा प्रसंग साधेपणानें सांगणें ही व्यवहारी भाषा होय व तोच अलंकारिक रीतीनें सांगणें म्हणजेच काव्य होय, असा या म्हणण्याचा मथितार्थ होय. अलंकार शेंकडों प्रकारचे आहेत व त्यावर संस्कृतांत अफाट वाङ्मय रचिलें गेलें आहे. काव्यनिर्मितींत अलंकारांचें वर प्रतिपादिलेलें एकमेव स्थान मान्य नसणारांनाहि त्यांचें उपयोगित्व अमान्य नाहीं. त्यांतल्या त्यांतहि भेदच करावयाचा तर

**काव्यशोभायाः कर्तारो गुणाः । तदतिशयहेतवस्त्वलंकाराः ।**

'काव्याची मूळ शोभा उत्पन्न करणारे ते केवळ गुण व ती शोभा अतिशयत्वानें वाढविणारे ते अलंकार' असा करितां येईल, असेंहि एका पंडितानें म्हटलें आहे.

अशा प्रकारें रमणीय अर्थ, रस, अलंकार इत्यादिकांच्या पुरस्कर्त्यांचीं मतें आहेत, तीं बाजूस सारून 'रीतिरात्मा काव्यस्य ।' काव्याचा आत्मा रीति अथवा विशिष्ट प्रकारची पदरचना हा होय असें म्हणणारा एक पंथ आहे. याचा अंतर्भाव या निबंधांत आरंभींच शब्दशरीराच्या सौंदर्यावश्यकतेबद्दल जें म्हटलें आहे, त्यांतच वस्तुतः करतां येण्यासारखा आहे. त्या त्या काव्यांत व्यक्त होणाऱ्या भावनेला अनुकूल असा पदविन्यास म्हणजेच रीति. शृंगार, शान्त, वत्सल वगैरे रसांना मृदुल, प्रवाही व

ओघवती पदरचना आवश्यक असून रौद्र, वीर, भयानक यांना कठोर, धर्षक व ओजवान् शब्दसंग्रह अवश्य असतो. या या विकारांना अनुसरून वैदर्भी, गौडी, पांचाली वगैरे रीती काव्यांत मानिल्या गेल्या आहेत.

अखेर हें सर्व साधनसाहित्य असलें, तरी काव्याचा आत्मा यांपैकीं एकांतहि नसून तो 'ध्वनि' अथवा 'सूचन' या गुणांत आहे, असें एका संप्रदायाच्या अध्वर्यूंचें मत आहे. ते म्हणतात:—

**विदग्धविद्वत्परिषत्सु यदभिमततरं वस्तु व्यङ्ग्यत्वेन प्रकाश्यते न तत्साक्षाच्छब्दवाच्यत्वेनैव ॥**

'पंडितांच्या व विद्वानांच्या सभांतून ज्या ठिकाणीं अभिप्रेत विषय व्यङ्गरूपानें सूचित केला जातो तें काव्य जितकें सरस मानिलें जातें, तितकें वाच्यार्थानें अथवा स्पष्टार्थानें तो ज्यांत दर्शविला जातो तें काव्य मानिलें जात नाहीं.'

या मताप्रमाणें काव्यासाठीं योजिलेल्या प्रत्यक्ष शब्दांहून अगदीं भिन्न अशा अधिष्ठानावर त्या काव्याचें मर्म अवलंबून असतें. इंग्रजींत म्हणतात त्याप्रमाणें तें 'Not in the lines, but between the lines' असें असतें. स्पष्ट शब्दांनीं दर्शविलेला अर्थ निराळाच असून, खरा अभिप्रेत अर्थ त्याहून अगदीं भिन्न असतो व तोच खरोखरीं उद्दिष्ट असतो. उदाहरणार्थ एखादा उनाड मुलगा दुपारीं घरीं वेळेवर जेऊन शाळेंत जाण्याचें सोंग करून घरून निघून शाळेऐवजीं भलत्याच दिशेनें चालला असतां, त्याला एखादा माहितगार मनुष्य भेटून तो जर म्हणाला 'वा, शाळेंत चाललास वाटतें?' तर जसा प्रकार होईल, तसाच या ध्वनीच्या बाबतींत असतो. शब्दार्थानें तो भेटणारा इसम तो मुलगा शाळेंत जात आहे अशी भाषा वापरतो, परंतु वस्तुतः तो शाळेंत मुळींच जात नसून

दुसरीकडेस उनाडण्यास जात आहे हें दाखविण्याचा त्याचा हेतु असतो. हाच ध्वनि होय. या उनाड मुलाचें हें दिलेलें उदाहरण रसात्मक नसल्यामुळें काव्यात्मक होणार नाहीं, पण त्यांतील 'ध्वनि' म्हणजे 'अर्थसूचन' हें उदाहरणीय आहे.

अशा प्रकारें हे अनेक अभिप्राय व संप्रदाय काव्याच्या बाबतींत उत्पन्न झाले, ते अर्थातच आपआपल्या आवडत्या उपपत्तीला प्राधान्य देतात. पण वस्तुतः उत्कृष्ट काव्याला या सर्वांची योग्य प्रमाणांत आवश्यकता असते. म्हणून शेवटीं या सर्व गुणांचें संकलन म्हणजेच उत्कृष्ट काव्य होय असें म्हणणारेहि साहित्यिक निघाले. उदाहरणार्थ 'चंद्रालोक'कार जयदेव म्हणतो:—

**'निर्दोषा लक्षणवती सरीति गुणभूषिता ।**
**सालंकाररसानेकवृत्तिर्वाक् काव्यनामभाक् ॥**

'निर्दोष, लक्षणयुक्त, गुणवती, अलंकारभूषित व अनेकरसपूर्ण अशी वाणी म्हणजेच काव्य होय. त्याचप्रमाणें:—

**निर्दोषगुणालंकाररसवत् वाक्यं काव्यम् ।**

'निर्दोष व गुण, अलंकार आणि रस यांनीं युक्त असें वाक्य म्हणजे काव्य', ही व्याख्या पण त्याच घटकांच्या मिश्रणाला महत्त्व देते.

हाच मथितार्थ खालील गद्यांत सांगितला आहे. तो असा:—

काव्यस्य शब्दार्थौ शरीरम् । रसादिश्चात्मा । गुणाः शौर्यादिवत् । रीतयः अवयवसंस्थानविशेषवत् । अलंकारः कटककुंडलादिवत् ॥

'काव्याचें शब्दार्थ हे शरीर होत, रस हा त्याचा आत्मा होय, गुणादि हे शौर्यादिकांप्रमाणें महत्त्वदर्शक होत, रीति (शैली) अथवा शब्दरचना-

पद्धति ही शरीराच्या बांध्याप्रमाणें होय व अलंकार हे कटककुंडलाप्रमाणें बाह्यांगाला शोभा देणारे होत. ”

अशा प्रकारें सर्व उत्तम गोष्टींचा संग्रह काव्याच्या घटनेच्या कामीं या वर्णनांत केला आहे. संस्कृत साहित्यशास्त्राच्या दृष्टीनें काव्यलक्षण अशा स्वरूपाचें वर्णिलेलें आहे.

आतां आपण इंग्रजी साहित्यमीमांसेच्या दृष्टीनें काव्यलक्षणाचें परीक्षण करूं. त्यांपैकींचा एक साहित्यिक कॉलेरिज याची प्रसिद्धि कल्पनाशक्तीच्या अप्रतिहत भराऱ्या मारणारा चंडोल म्हणून सर्वमान्य आहे. तो म्हणतोः—

Good sense is the body of Poetic genius, Fancy its drapery, motion its life and Imagination its soul. All these form into one graceful and intelligent whole.

‘ अर्थबोध हें काव्याचें शरीर, चमत्कृति ही तिची वेशभूषा, शब्दरचनेचा ओघ ही तिची गति, व श्रेष्ठ कल्पनाशक्ति अथवा प्रतिभा हा तिचा आत्मा होय. या सर्वांच्या सुभग मिश्रणानेंच काव्याची रमणीय मूर्ति निर्माण होते. ’

हें वर्णन वरील संस्कृत काव्यलक्षणांशीं अगदीं याथातथ्यानें मिळतें आहे, हें दिसून येईल. एका अर्वाचीन कवीनें रचिलेल्या एका पोंवाड्यांत वाचकांना एका ऐतिहासिक विवाहप्रसंगाला आवाहन करितांना,

‘ दिव्य कल्पना करुनि वाहना चला विवाहाला ।’ असें म्हटलें आहे; त्याचप्रमाणें या श्रेष्ठ कल्पनाशक्तीला अथवा प्रातिभेला कॉलेरिजनें व इतर इंग्रजी कवींनींहि प्राधान्य दिलें आहे. शेले या कविश्रेष्ठानें म्हटलें आहे कीं,

Poetry can be defind as the expression of the imagination. Man is an intrument over which a series of impressions are driven like the alterations of an ever-changing wind over an Æolion lyre, which move it by their motion to ever-changing melody.

'काव्य' म्हणजे एक कल्पनाशक्तीचें दृश्य होय. मनुष्याचें अंतःकरण हें एखाद्या सुरांत लाऊन ठेविलेल्या सारंगीप्रमाणें असतें. तिच्या तारांना आपल्या चंचल लहरींनीं सुखस्पर्श करून वायु ज्याप्रमाणें त्यांतून मधुर आलाप काढतो, त्याचप्रमाणें मानवी अंतःकरणप्रवृत्तीला हलवून त्यांतून काव्य हें अत्यंत मधुर भावना उत्पन्न करितें."

इतकी अद्‌भुत शक्ति काव्यांत असल्यामुळें सर फिलिप सिड्‌ने या काव्यशास्त्रज्ञानें म्हटलें आहे कीं,

'Poesie is a divine gift; it is no human skill.'
'काव्यशक्ति ही ईश्वरी देणगी आहे, तें कांहीं केवळ मानवी कौशल्य नव्हे.'

उत्कृष्ट काव्याचें स्वसंवेद्यत्व मॅथ्यु आर्नोल्ड या काव्यमीमांसकानें असें वर्णिलें आहेः—

The character and high quality of poetry are far better recognized by being in the verse than by being perused in the prose of the critic. 'काव्याचें खरें हृद्गत टीकाकाराच्या गद्य मल्लिनाथीपेक्षां कवीच्या काव्यरचनेंतच खरें प्रत्ययाला येतें.

याहून सोपें असें काव्यस्वरूपांचें वर्णन पूर्वोक्त शेले या कवीनें आपल्या 'Defense of Poetry' अथवा काव्यसमर्थन या नांवाच्या निबंधांत असें केलें आहे कीं,

'To be a poet is to apprehend the beautiful.'

'सृष्टींतील सौंदर्याचा मानसिक आस्वाद घेणें म्हणजेच कवि होणें होय.' जी जी सुंदर वस्तु जगतांत असते, तिच्या दर्शनानें, चिंतनानें व मननानें प्राप्त होणारा आनंद म्हणजेच कवीचा रसास्वाद होय. हा आनंद शब्दमूर्तिधर झाला, म्हणजे तें काव्य होय. तथापि अशा काव्यामुळें जी चेतना अथवा स्फूर्ति उत्पन्न होते तिचें वर्णन या व्याख्येनें होत नाहीं. निरंतर आनंदमय असलेल्या वृत्तीला सर्व वस्तु सारख्याच भासतात, पण उत्तम काव्याचें तसें नसतें. त्यांतील वर्ण्य विषयाच्या दर्शनानें चित्ताची जी खळबळ उडते, तिचा बोध त्यानें होत नाहीं. म्हणून लॅब्रोर्न या टीकाकारानें काव्याचें लक्षण असें दिलें आहे कीं,

'The first sign of Poetry is the troubling of the waters of the heart.'

'चित्तसागराची खळबळ उडवून देणें हें काव्याचें प्रथम लक्षण होय. म्हणजे अंतःकरणस्थ रसाची जागृति करणें हें जें संस्कृतांत काव्याचें मुख्य लक्षण मानिलें आहे, तेंच होय.

या नंतर मराठी काव्यविकासाकडे आपण जरा वळूं. मराठीला संस्कृताचेंच सर्व साहित्यधन मिळालेलें असल्यानें त्या वारशाचा पूर्ण लाभ तिनें घेतला आहे. पण एखाद्या मूळच्याच श्रीमंत कुलांतील वारसाला ज्याप्रमाणें आणखी एखाद्या संपन्न नातेवाईकाची इस्टेट मिळावी, त्याप्रमाणें मराठी वाङ्मयाला आंग्ल साहित्याचा लाभ झाल्यानें त्यांतील साहित्य संपत्तीहि मिळूं शकली आहे. यामुळें गंगायमुनांच्या संगमाप्रमाणें संस्कृत व इंग्रजी अशा दोनहि काव्यवैभवाचें दृश्य मराठींत पहावयास मिळावें अशी साहजीक अपेक्षा उत्पन्न होते व ती कांहीं अंशीं पूर्णहि झाली आहे. ती जर अजून संपूर्णतः सफळ झालेली नसेल, तर ती साधनसंपत्तीच्या अभावीं

नसून ती संपत्ति आत्मसात् करण्याचें सामर्थ्य असणाऱ्या कवीच्या अभावीं होय. कारण असे कवी निर्माण होणें, हें कांहीं केवळ परिश्रमसाध्य नव्हे.

प्रथमतः ही सर्व काव्यसंपत्ति आत्मसात् करण्याला त्या त्या भाषेंतील पूर्वसूरींच्या काव्यांचें आकलन करण्याइतकी सहृदयता हवी. या संबंधानें कै. विष्णुशास्त्री चिपळूणकर म्हणतात कीं 'कवीच्या अंगीं मुख्य गुण सहृदयता हा पाहिजे. म्हणजे हृदयाच्या शृंगारवीरकरुणादि ज्या नानाविध वृत्ती, त्या त्यास अत्यंत सूक्ष्मत्वानें, पण स्पष्टपणानें भासल्या पाहिजेत. वरील निरनिराळ्या वृत्तींचा विषय इंद्रियगोचर होतांच कवीचें मन क्षुब्ध होऊन जातें, आणि त्या खळाळीसरसे जे उद्गार आपोआप निघून जातात, तेच खरी व अस्सल कविता होत.' यांतील विवेचन इंग्रजींतील 'troubling of the waters of the heart' शीं समान आहे हें स्पष्ट दिसून येईल.

मराठी काव्य हें प्रारंभींच्या अवस्थेंत काव्य म्हणून निर्माण केलें गेलें नसून, तें परमार्थविवेचनाचें भाषासाधन म्हणून उत्पन्न झालें. त्यांतील आद्य कवीचा ग्रंथ ज्ञानेश्वरी हा प्रतिपाद्य विषयाच्या विवेचना इतकाच–किंबहुना त्याहूनहि अधिक-त्यांतील काव्यनिर्मितीमुळें प्रसिद्ध झाला आहे, व अजूनहि त्याचें हें प्रथम स्थान अबाधित राहिलें आहे. हा ईश्वरी प्रसाद आहे. त्यानंतर मुक्तेश्वरापर्यंत केवळ ऐहिक विषय घेऊन काव्यरचना करणारा कवि निर्माण झाला नाहीं, व तो झाल्यानंतरहि पुन्हां तात्त्विक विवेचनाच्या चकारींतच मराठी काव्याची गाडी जाऊं लागली. खुद्द कविवर्य मोरोपंतापर्यंत असें मानिलें जात असे कीं, काव्य करावयाचें तें भगवद्गुणसंकीर्तनासाठीं व 'कांहीं आपण तरावया' करावयाचें. त्यानंतर म्हणजे पेशवाईच्या अखेरीच्या सुमारास मात्र निवळ लौकिक काव्य निर्माण होऊ लागलें. तरीहि त्याचें स्वरूप त्या वेळीं शृंगारात्मक व

लोकगीताच्या दबीचेंच अधिक होतें. एखादी कमान (Spring) फार वेळ दाबून ठेविली असतां ती एकदम सुटी केल्यावर ज्याप्रमाणें अधिक जोरानें उसळी घेते, त्याप्रमाणें तत्कालीन समाजाच्या ऐहिक व विलासपर भावना जुन्या अध्यात्म काव्यरचनेच्या परंपरेमुळें दडपल्या गेल्या होत्या, त्यांना पेशवाईच्या अखेरच्या विलासी वातावरणामुळें मोकळीक मिळतांच, त्या लावण्या व शृंगारिक पदांच्या रूपानें उसळल्या. म्हणून त्यांत शुद्ध स्वरूपाचें असें काव्य अल्प प्रमाणांतच दिसून येतें. त्यानंतर इंग्रजी शिक्षणानें त्या भाषेंतील काव्याचा परिचय महाराष्ट्राला होऊं लागल्यावर मात्र निवळ ऐहिक व लौकिक विषयांवर आधारलेली कविता जन्माला आली.

तथापि या मराठींतील काव्यनिर्मितीची चिकित्सा करणारें स्वतंत्र मराठी साहित्यशास्त्र मात्र निर्माण झालें नाहीं. सांप्रत निरनिराळ्या धर्तीची व निरनिराळ्या विषयांवर काव्यरचना होत आहे; असें असतां अजून तिचें साहित्यशास्त्र निर्माण झालें नाहीं याचीं साधारणतः तीन कारणें आहेत. पहिलें कारण हें कीं मराठीचा उद्भवच संस्कृतापासून असल्यानें तींतील सर्व नियम हिला बहुतांशीं लागूं पडतात व त्यांतील नवीन भागाचा समावेशहि जुन्या वर्गीकरणाच्या चौकटींत बसूं शकतो. उदाहरणार्थ गूढगुंजन हा प्रकार मराठींत नवीन आला, तेव्हां त्याचें समर्थन ध्वनीच्या तत्त्वावर करण्यांत येउं लागलें. दुसरें एक कारण असें आहे कीं वर म्हटल्याप्रमाणें बहुतेक मराठी प्राचीन काव्यरचना तत्त्वज्ञानपर अथवा भक्तिप्रधान असल्यानें शांतरसापेक्षां दुसऱ्या कोणत्या रसाला त्याला अवसर सांपडावा ? म्हणूनच ज्ञानेश्वरींत म्हटलें आहें कीं 'येथ शांताचिया घरा। अद्‌भुत आला पाहुणेरा। आणि येरांहि रसा पांति करा। जाहला मान॥' शांत रस हा मराठी काव्याचा यजमान असून इतर रस केवळ

पाहुणे आहेत अथवा ते 'पांतिकरा जाहले' म्हणजे पंक्तीचे भोजनभाऊ होत. अलीकडे मात्र इंग्रजी साहित्याच्या परिचयानंतर त्यांतील विषयांची व रसांची विविधता तिला पटली व त्या प्रेरणेनें तिच्या नवीन कर्तृत्वाला चालन मिळालें. पूर्वींच्या काव्यांत

कवि मुमुक्षूंचें अंजन । कवि साधकांचें साधन ।
कवि सिद्धांचें समाधान । निश्चयात्मक ॥
कवि स्वधर्माचा आश्रयो । कवि मनाचा मनोजयो ।
कवि धार्मिकांचा विजयो । विजयकर्ता ॥

असें मानिलें जाई; तर अर्वाचीन काव्यांत,

या अंतरांतिल तारकांत । आत्मे कवी लागुनि दीसतात ।
कांचेमधूनीं दिसतें जगाला । धोंड्यामधूनीं दिसतें कवीला ।

असा प्रकार आहे. कवीचें कर्तव्य काय असावें हें त्यांनाच उद्देशून काढलेल्या उद्गारांत केशवसुतांनीं असें वर्णिलें आहे कीं :—

जगांतील महाक्रांतीचें तें भविष्य सांगाया ।
तुम्ही येतसा । लावितसांहीं तें लोकां गाया ॥

असे कवी स्वतःला कोणतेंहि बंधन लावून न घेतां म्हणतात कीं :—

शारदेनें जो मंत्र दिला कानीं ।
तसें लिहिलें मी काव्य तिचें मानीं ।

अशा कवीला, बालकवींच्या म्हणण्याप्रमाणें,

सृष्टि मला हांसवितें । स्वर्गसौख्य दाखविते ।
शांतीनें पालविते । आनंदें डोलविते ।
मन माझें टाकि गडे । नित्य गुंगुनी ॥

व त्याच्या दृष्टीनें काव्य हें केवळ भक्तिरसांतच नसून

**वस्तुवस्तुमधिं काव्य विलसतें ।**
**श्रवणीं नयनीं हृदयीं उतरुनि ।**
**पूर्ण करी तें जडजीवातें ॥**

या काव्याचा विषय विविध स्वरूपाचा असूं शकतो, हें चंद्रशेखर कवींच्या खालील उद्गारांवरून दिसून येतें. ते म्हणतात :—

ज्या काव्यानें लोकीं तुडुम्बुनि स्वाभिमान राहील ।
ज्या काव्यानें त्यांच्या देहीं देशाभिमान राहील ।
ज्या काव्यानें द्वैतें जनहृदयांतून शीघ्र ओसरतीं ।
ज्या काव्यानें येते ऐक्य रसाची तया महा भरती ॥

जुन्या काळच्या काव्यप्रणालीवर नवीन परिस्थितीचा झालेला हा परिणाम याच कवींनें असा वर्णिला आहे:—

पाश्चात्य कल्पनांनीं नव काव्या लाविलें नवें वळण ।
मुरल्या न कल्पना त्या गमेल नव काव्य तोंवरी दळण ॥
जेव्हांहि कल्पना त्या कविहृदयामाजि पूर्ण पचतील ।
तेव्हां अधिक मनोहर नवीन कविता कवीहि रचतील ॥
संप्रति भाषावृद्धी होत असे नव्यकल्पनापचन ।
ऐशा स्थितींत कविला कां बोलावें उगाच कटु वचन? ॥

अर्थात् हे उद्गार या कवीच्या मतें नवीन काव्यविषयींच्या तत्कालीन उदासीन लोकमताला उद्देशून होते; कारण त्या लोकमताच्या दृष्टीनें

**अर्वाचीन कवींचा आदर नाहीं नसो, परी लोकीं ।**
**त्यांच्या विषयीं संप्रति अनुकम्पाही नसेच अवलोकीं ।**

अशी अवस्था होती. पण सुदैवानें ती स्थिति आज मितीस बदललेली आहे व नवीन काव्यरचनेकडे लोक वास्तव मूल्यमापनाच्या दृष्टीनें पाहूं लागले

आहेत. याचें उदाहरण म्हणून कै. श्रीपाद कृष्ण कोल्हटकरांचे खालील उद्गार उपयोगी पडतील ते म्हणतातः—

'गेल्या कांहीं वर्षांपासून महाराष्ट्राचें गद्ययुग संपून त्याच्या काव्ययुगास सुरुवात झाली आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. इतके प्रतिभासंपन्न कवी एकसमयावच्छेदेंकरून उदयास येण्याचा योग या पूर्वीं महाराष्ट्रांत कधीं आला होता कीं काय हें सांगतां येत नाहीं. ज्ञानेश्वर, एकनाथ, मुक्तेश्वर तुकाराम, असे अनेक पहिल्या प्रतीचे तारे त्या वाङ्मयाच्या आकाशांत अंतरा अंतरानें उदयास आले. पण हल्लीं लहान-मोठ्या कवींची मिळून जी तेजस्वी आकाशगंगा त्यांत पसरलेली दिसत आहे, तशी या पूर्वीं क्वचितच् दृग्गोचर झाली असेल. ज्ञानेश्वर, त्यांचीं भावंडें, नामदेव इत्यादि समकालीन कवींच्या तेजःपुंज समूहाशीं किंवा रामदास व त्याची शिष्टकविशाखा यांच्या तेजस्वी मालिकेशीं तिचें सादृश्य कल्पितां येईल. तथापि इंग्रजी वाङ्मयांत कॉलेरिज व वर्डस्वर्थ यांच्या निसर्गप्रधान संप्रदायाचा उदय झाल्यावर स्कॉट साउदे, शेले, बायरन्, कीट्स् इत्यादि अनेक कवींचा उदय होऊन जो चमत्कार दिसला, त्याच्याशीं तिचें अधिक साम्य आहे."

हे उद्गार एका काव्यसंमेलनाच्या प्रशस्तिपरप्रसंगीं काढल्यामुळें यद्यपि अत्युक्तीसारखे वाटले व तसे ते असण्याचा संभव आहे, तरी श्री. कोल्हटकर हे उपरोक्त उताऱ्यांत पुढें म्हणतात त्याप्रमाणें त्यावरून,

'हल्लीं मराठी काव्याला वाङ्मयांत प्राप्त झालेल्या उच्च स्थानाची योग्य कल्पना करितां येईल,' हें खरें आहे.

या काव्याला प्राप्त होऊं लागलेल्या उच्च स्थितीनंतरच त्याच्या मीमांसेच्या मराठी साहित्यशास्त्राचा उदय होणार आहे. कारण ज्याप्रमाणें

आधीं भाषा व मग तिचें व्याकरण असतें, त्याप्रमाणें आधीं काव्य जन्माला येतें व मग त्याची चिकित्सा करणारें साहित्यशास्त्र निर्माण होतें. शिवाय सांप्रतचें मराठी काव्य हें प्राचीन काव्याप्रमाणें एकरंगीं नसून तें,

**केलें मिश्रित रंगांनीं । भिन्न भिन्न त्याचें पाणी ॥**

असें असल्यानें व त्याचें कर्तृत्व

**विचारसागर रम्य कल्पना लहरी उसळति जेथें ।**
**अलंकाररत्नास्तव झाले मोहक सर्व जगातें ॥**

अशा कवींच्याकडे असल्यानें, त्यांची मीमांसा करणारा साहित्यशास्त्री तितक्याच योग्यतेचा असणें जरूर आहे. तो लौकरच उदयाला येईल व मराठी काव्याचें लक्षण यथार्थतः वर्णन करील व त्यांत संस्कृत व इंग्रजी काव्याहून मराठीचें असलेलें भिन्न वैशिष्ट्य सूक्ष्मत्वानें विवेचील, अशी आशा आपण करूं या.

# संस्कृत वाङ्मयाचा इतिहास*

( History of Sanskrit Literature, Vol. I, Vedic Period. By C. V. Vaidya, M. A. LL B. ).

[ १ ]

महाराष्ट्रांतील सुप्रसिद्ध विद्वान लेखक श्री. चिंतामण विनायक वैद्य यांनीं संस्कृत वाङ्मयाचा संपूर्ण इतिहास लिहिण्याचा संकल्प करून त्याचा पहिला भाग इंग्रजी भाषेंत लिहून नुकताच प्रसिद्ध केला आहे. विद्वत्ता, संशोधन, दीर्घ परिश्रम, सतत व्यासंग, विवेचक बुद्धि, संकलन-चातुर्य इत्यादि अनेक गुणांमुळें महाराष्ट्रांतीलच नव्हे, तर सर्व हिंदु-स्थानांतील विद्वान लेखकांत त्यांना वरच्या दर्जाचें स्थान प्राप्त झालेलें आहे व त्यांच्या उपरिनिर्दिष्ट संपादित गुणांना सरळ, सुबोध व सुसंगत अशा लेखनशैलीची जोड मिळाल्यानें त्यांचे ग्रंथ वाचकांना प्रिय होतात. इंग्रजी व मराठी या दोनहि भाषेंत वरील लेखनशैली वापरण्यांत ते सव्यसाची आहेत. 'माधुर्यव्यंजकैर्वर्णै रचना ललितात्मिका' हें वैदर्भी भाषापद्धतीचें संस्कृत लक्षण त्यांच्या मराठी व इंग्रजी भाषेंतल्या लेखनाला उत्तम रीतीनें लागू पडतें, व यामुळें नाटकें, कादंबऱ्या या विषयांपेक्षां इतिहास, तत्त्वज्ञान, समाजचिकित्सा व वाङ्मयविवेचन इत्यादि गंभीर विषयांवरच त्यांची ग्रंथसंख्या अधिक असली, तरी त्यांचें लेखन कादंबरी-प्रमाणें मनोरंजक वाटतें. 'कांहीं पुस्तकांची सर्व लोक स्तुति करतात, पण कोणी वाचीत नाहींत; कांहींची साधारण प्रशंसा होते व तीं बरेच जण

---

* केसरींत प्रसिद्ध झालेला परीक्षणात्मक लेख. सप्टेंबर, सन १९३०.

वाचतात; व बाकीचीं पुष्कळ पुस्तकें सर्व लोक त्यांची निंदा करकरून वाचतात,' अशी इंग्रजींत एक उक्ति आहे. परंतु सर्वजणांनीं प्रशंसा केलीं जाणारीं व त्याबरोबरच वाचलीं जाणारीं जीं कांहीं थोडीं पुस्तकें आणखी एका वर्गांत पडतील, त्यांत श्री. चिंतामणराव वैद्यांच्या पुस्तकांचा समावेश होईल. अशाच पैकींचें सांप्रतचें पुस्तक असून तें श्री. वैद्यांचें 'परिणतप्रज्ञस्य वाणीमिमाम्' या योग्यतेचें आहे. म्हणून त्याचें स्वागत करणें अवश्य आहे.

श्री. वैद्यांच्या अंगचा वरील गुणसमुच्चय सदरहू पुस्तकांत प्रतीत होतोच, पण याशिवाय या पुस्तकाला आणखी एका दृष्टीनें महत्त्व आहे. कमींत कमी सहा हजार वर्षांपूर्वीपासून संस्कृत भाषा ही प्रथम मातृभाषा, पुढें मातामहीभाषा, व त्यानंतर मातृमातामही भाषा म्हणून आपल्यांत प्रचलित असून तिचा सविस्तर इतिहास आजपर्यंत कोणाहि भारतीयानें लिहिला नव्हता. ज्या त्या भाषेचा इतिहास रसग्राही होण्यास तो त्या भाषेच्या पुत्रानेंच लिहिला पाहिजे हा सिद्धान्त सर्वमान्य आहे. तथापि तसा इतिहास आतांपर्यंत उपलब्ध नव्हता हें भारतीयांना मोठें लांछत होतें. अगदीं अलीकडे भारतीय तत्त्वज्ञानाचे इतिहास श्रीयुत दास–गुप्त, राधाकृष्णन्, रानडे व बेलवलकर यांनीं लिहिले आहेत. परंतु सर्व संस्कृत वाङ्मयाचा विस्तृत असा पहिला इतिहास श्री. वैद्यांचाच होय. या दृष्टीनें त्याला अ-पूर्वत्वाचा मान आहे.

## संस्कृत विरुद्ध मराठी

आणखीहि एका दृष्टीनें हा ग्रंथ सांप्रतच्या काळीं समयानुकूल आहे. महाराष्ट्राच्या दुर्दैवानें तूर्त 'संस्कृत विरुद्ध मराठी' असा वाद गेल्या तीन-चार वर्षांपासून उपस्थित झाला आहे. मराठीला योग्य स्थान

देण्यासाठीं संस्कृतला विश्वविद्यालयांतून हांकलून देण्याचा चंग कांहींजणांनीं बांधला आहे. या वादाची पहिली झटापट पुण्यास भरलेल्या शारदोपासक संमेलनांत उडाली होती. तेथें मराठीवाल्यांना हार खावी लागली, पण त्याचा वचपा गोव्यास भरलेल्या साहित्य-संमेलनांत त्यांनीं काढून घेतल्याचें प्रसिद्ध झालें त्याहे. संस्कृत भाषेच्या योग्यतेच्या दृष्टीनें तिचें खरें वर्णन करावयाचें, तर तिचें प्राचीनत्व व सांप्रत कालचें अप्रचारव लक्षांत घेतां तिला उत्तुंग हिमालयाच्या शिखरावरील स्फटिकतुल्य अशा बर्फाच्या रूपानें गोठलेल्या जलाशयाची उपमा देतां येईल, असें आम्हांस वाटतें. तो जलशय असलेल्या स्थितींत निरुपयोगी वाटला, तरी योग्य प्रयत्नांनीं त्याला उष्णता देतांच शीत, मधुर, व स्वच्छ अशा अखंड प्रवाहाच्या रूपानें तो उपयोगांत आणतां येतो. व्याकरण, तत्त्वज्ञान, राजकारण, समाजशास्त्र, व अनेक प्रकारची भौतिक शास्त्रें यांच्या अभ्यासाला व वाढीला संस्कृतचें ज्ञान किती आवश्यक आहे हें त्या त्या शास्त्रांची स्थिति संस्कृत ज्ञानाच्या अभावीं काय होईल याचा विचार केल्यानेंच कळेल. न्याय, मीमांसा, वेदांत, वगैरे जुनीं खोडें हीं जरी पंचा नेसणाऱ्या वृद्ध बापाप्रमाणें अर्वाचीनांना त्याज्य वाटलीं, तरी वास्तव, रसायन, भूस्तर, स्थापत्य, इत्यादि शास्त्रांची भाषाद्वारें प्रवृत्ति व प्रवृद्धि होण्यासहि संस्कृतज्ञान किती अपरिहार्य आहे याची खात्री तारीख १९ ऑगस्ट १९३० च्या केसरीच्या अंकांत महाराष्ट्र-शास्त्रीय-परिभाषा-मंडळानें प्रसिद्ध केलेल्या जाहीरपत्रकावरूनहि दिसून येईल.

त्या पत्रकांत मंडळाचे अध्यक्ष प्रिं. वै. का. राजवाडे म्हणतात:— "संस्कृत भाषेंतील शब्दभांडार आम्हांस किती उपयोगी पडतें हें सांगणें नकोच !" तात्पर्य, ती भाषा 'सर्वतो वृत्वा अत्यतिष्ठद्दशांगुलम् !' अशी व्यापक आहे. म्हणून हल्लींच्या या वादाच्या सुमारासच संस्कृत भाषेचा

व्याप, विस्तार, वैभव, सामर्थ्य व वैविध्य योग्य रीतीनें जगापुढें मांडणारा ग्रंथ प्रसिद्ध व्हावा, यांत फार औचित्य आहे. पण या सर्व कारणांहून या ग्रंथाच्या प्रकाशनाचें महत्त्व ज्या कारणावर अवलंबून आहे, त्याच कारणामुळें श्रीयुत वैद्य हा ग्रंथ लिहिण्यास प्रवृत्त झाले असें त्यांनीं आपल्या प्रस्तावनेंत नमूद केलें आहे. परदेशी ग्रंथकारांनीं संस्कृत वाङ्मयाचे जे इतिहास लिहिले आहेत, त्यांत कालविषयक, स्थलविषयक, व्यक्तिविषयक, संस्कृतिकल्पनाविषयक असे अनेक प्रकारचे स्वतःचे झालेले ग्रह त्यांनीं ग्रथित करून ठेवले आहेत. ते भारतीयांच्या तद्विषयक ग्रहांहून फार भिन्न आहेत. या ग्रहांच्या मुळाशीं कित्येक वेळां दूषित दृष्टि असते व त्यांचें असे ग्रह एकदां बनले, म्हणजे यांना घट्ट धरून बसण्याचा आग्रह त्यांच्या ठिकाणीं उत्पन्न होतो. अर्थात् या त्यांच्या कल्पनांचें साधार व सप्रमाण खंडन करणें अवश्य आहे. तसें खंडन आजपर्यंत निरनिराळ्या प्रसंगीं फुटकळ रीतीनें हिंदुस्थानांतील लेखकांनीं केलेलें आहे. परंतु वाङ्मयाच्या संपूर्ण इतिहासांत जसें तें एकत्र संकलित रूपानें येतें व चिरस्थायी होतें, तसें इतरत्र होऊं शकत नाहीं. अशा सर्व मतभेदाच्या स्थलांचें विवेचन करण्यास संस्कृत भाषेंत कसलेल्या लेखकाचीच जरूरी असते व असे गृहस्थ फार थोडे उपलब्ध असतात. अशा थोड्या गृहस्थांत श्री वैद्यांची गणना असल्यानें कांहीं वर्षांपूर्वी हें काम हातीं घेण्याचा आग्रह मी त्यांना केला. तो सफळ होऊन हल्लींचा ग्रंथ बाहेर पडल्यानें, प्रस्तुत लेखकास विशेष आनंद होणें स्वाभाविक आहे.

## पाश्चात्यांचे प्रयत्न

हा ग्रंथ प्रसिद्ध होण्यापूर्वी संस्कृत वाङ्मयाचा इतिहास लिहिण्याचे प्रयत्न प्रथमतः कोणी व कसे केले आहेत, त्याचें दिग्दर्शन येथें करणें

अवश्य आहे. युरोपमध्यें खिस्ती सनाच्या चौदाव्या व पंधराव्या शतकांत ग्रीक वाङ्मयाच्या संशोधनानें जशी प्रचंड विचारक्रांति झाली, तशीच पण तिच्याहून मोठी क्रांति अठराव्या व एकोणिसाव्या शतकांत संस्कृत वाङ्मयाचा शोध पाश्चात्यांना लागल्यानें झाली. अशा प्रकारें नवीन सांपडलेल्या या वाङ्मयाचें साधारण स्वरूप लोकांपुढें मांडण्याचा पहिला प्रयत्न श्लेजेल या जर्मन पंडितानें सन १८०८ सालीं आपल्या 'On the language and wisdom of the Indians' या ग्रंथानें केला. त्या काळीं हें ज्ञान संकुचितच होतें. त्यानंतर सन १८५२ सालीं वेबर नांवाच्या दुसऱ्या जर्मन पंडितानें आपला 'संस्कृत वाङ्मयाचा इतिहास' प्रसिद्ध केला. त्यानंतरचा तिसरा प्रयत्न सुप्रसिद्ध विद्वान प्रो. मॅक्सम्युलर यांनीं आपल्या ग्रंथानें सन १८५९ सालीं केला. पण त्या ग्रंथांत प्राचीन वैदिक वाङ्मयापुरतेंच विवेचन होतें. यानंतर सन १८९९ सालीं इंग्रजींत प्रो. मॅक्सम्युलर यांनीं आपला इतिहास प्रसिद्ध केला. त्याची पुढें दुसरी आवृत्तीहि निघाली व सन १९२७ सालीं त्यांच्या इतिहासांत समाविष्ट न झालेली नवीन माहिती त्यांनी पुरवणी पुस्तकाच्या रूपानें प्रसिद्ध केली.

याच वर्षी विंटरनिट्झ या जर्मन प्रोफेसरांनीं एक संस्कृत वाङ्मयाचा इतिहास जर्मन भाषेंत प्रसिद्ध केला. त्यापैकीं फक्त पहिल्या भागाचें इंग्रजी भाषांतर श्रीमती शीलवती केतकर या जन्मानें जर्मन, शिक्षणानें इंग्रज व लग्नानें हिंदी असलेल्या विदुषीनें करून प्रसिद्ध केलें आहे. अखेरचा मोठा प्रयत्न प्रो. कीथ या इंग्रज गृहस्थांचा होय. त्यांनीं आपला ग्रंथ तीन खंडांत मिळून पुरा केला आहे. त्यापैकीं पहिला खंड वैदिक कालविषयक असून तो अमेरिकेंतील हारवर्ड युनिव्हर्सिटी सेरीजच्या दोन पुस्तकांत मिळून आला आहे. दुसरा खंड केवळ नाटकविषयक असून तो

'Sanskrit Drama' या स्वतंत्र पुस्तकाच्या रूपानें प्रसिद्ध झाला आहे, व अखेरचा तिसरा खंड सन १९२८ सालीं 'Classical Sanskrit Literature' या नांवाच्या पुस्तकरूपानें प्रसिद्ध झाला आहे. याच खंडाची एक लहान आवृत्ति 'Heritage of India Series' या पुस्तकमालेंत त्यांनीं पूर्वीच प्रसिद्ध केली आहे. येणेंप्रमाणें संस्कृत वाङ्मयाचा संपूर्ण इतिहास प्रसिद्ध करण्याच्या पाश्चात्यांच्या प्रयत्नांचें दिग्दर्शन आहे.

## हिंदुस्थानांतील प्रयत्न

आतां एतद्विषयक हिंदुस्थानांतील प्रयत्नांकडे अवलोकन केल्यास पहिलें स्थान कै. महादेव मोरेश्वर कुंट्यांच्या 'Vicissitudes of Aryan Civilisation' या ग्रंथास कांहीं अंशीं द्यावें लागेल. कांहीं अंशीं म्हणण्याचें कारण या ग्रंथाचा उद्देश वाङ्मयाचा इतिहास देण्याचा नसून फक्त आर्य संस्कृतीचीं अवस्थांतरें देण्याचा आहे. तथापि वाङ्मयाचा इतिहास लिहिण्याचा त्यांचा उद्देश नसला, तरी त्यांत तसा इतिहास पाणिनीच्या काळापर्यंत येऊन गेला आहे. यानंतर सन १९०० सालीं एम्. कृष्णम्माचार्य नांवाच्या मद्रासी गृहस्थानें 'A History of Classical Sanskrit Literature' नांवाचें एक लहानसें पुस्तक प्रसिद्ध केलें आहे. हें साधारण जंत्रीवजाच असून त्यांत दरेक ग्रंथकाराचा कालानुक्रमानें व विषयवार उल्लेख करून त्यावर थोडें थोडें विवेचन केलें आहे. अखेर श्री. चिंतामणराव वैद्य यांनीं स्वतःच त्यांना टिळक महाविद्यालयांत संस्कृत वाङ्मयावर द्याव्या लागणाऱ्या व्याख्यानांच्या टांचणांवरून 'संस्कृत वाङ्मयाचा इतिहास' म्हणून एक लहानसें मराठी पुस्तक प्रसिद्ध केलें. त्यानंतरचें या विषयावरचें अखेरचें पुस्तक म्हणजे त्यांचा सांप्रतचा ग्रंथ होय.

येणेंप्रमाणें संस्कृत वाङ्मयाच्या इतिहासांच्या पूर्वप्रयत्नांचें अवलोकन करून नंतर सांप्रतच्या ग्रंथांतील विषयांचें आपण थोडक्यांत दिग्दर्शन करूं. श्री. वैद्य यांनीं सदरहू ग्रंथाचे संहिता, ब्राह्मण, वेदांगें व गीता असे चार परिच्छेद केले आहेत. पहिल्या 'संहिता परिच्छेदांत' प्रथमतः वेदकालारंभाचा निर्णय करून प्राचीन कालीं तीन वेदच मानले जात असत असें सांगून, त्यांतील ऋग्वेद हा पहिला असल्यामुळें त्याचें विवेचन केलें आहे. त्यांत ऋग्वेदसूक्तसंख्या, त्यांचे ऋषी, त्यांचे छंद, व तदंतर्गत देवता यांचें वर्णन प्रकरणवार केलें आहे. नंतर एका प्रकरणांत तत्कालीन राजकीय, सामाजिक वगैरे स्थितीचें मोठें मनोरंजक वर्णन केलें आहे. अखेर टिप्पणीरूपानें विवाहसूक्त व दाशराज्ञयुद्धकाल वगैरेचें विवेचन केलें आहे. यानंतरच्या प्रकरणांत सामवेदाचें विवेचन करून पाश्चात्य व पौरस्त्य संगीतावर एक पुरवणी जोडली आहे. नंतरच्या यजुर्वेद प्रकरणांत, त्याच्या कृष्ण व शुक्ल भागांची माहिती देऊन पुरुषमेधासंबंधींची मनोरंजक माहिती दिली आहे. अखेर सर्वांत मागून वेदत्व प्राप्त झालेल्या अथर्व वेदाबद्दल विवेचन करून त्याच्या ग्रथनकालाची चर्चा केली आहे. एकंदर परिच्छेदाच्या पुरवण्यांपैकीं एकींत हिंदी–सुमेरीसंबंधाबद्दलच्या वॅडेलच्या व आमच्या स्वतःच्या 'हिंदी सुमेरी संस्कृति' या ग्रंथाबद्दल टीकात्मक विवेचन केलें आहे. दुसरा भाग ब्राह्मणग्रंथविषयक आहे. त्यांत निरनिराळ्या वेदांना जोडलेल्या ब्राह्मणग्रंथांची विस्तृत माहिती देऊन नंतर आरण्यकांचें विवेचन केलें आहे. शेवटीं उपनिषदांच्या विवरणाचा भाग आला आहे. या परिच्छेदाच्या टिप्पणींमधून ब्राह्मणांना त्या काळीं मिळणारी दक्षिणा, शुनःशेपाची कथा व तिचा तत्त्वार्थ, तैत्तिरीय ब्राह्मणांतील ज्योतिर्विषयक उल्लेख, आरण्यक या नांवाचा खुलासा, उपनिषत्कालीन समाजस्थितीचें वर्णन, संहिता व ब्राह्मणकालाबद्दलचें कीथसाहेबांचें विवेचन, इत्यादि अनेक प्रश्नांची

उद्बोधक चर्चा केली आहे. तिसऱ्या परिच्छेदांत 'शिक्षाकल्पो व्याकरणम् ज्योतिष्च्छंदांसि निरुक्तम्' या वेदांच्या षडंगांचें विवेचन केलें आहे. या परिच्छेदाच्या पुरवण्यांत श्रौतसूत्रांचा काल, त्यांतील गोत्रप्रवरांचे उल्लेख, निरुक्तांतील मनोरंजक माहिती, पाणिनीचा काळ, अश्वमेध यज्ञाची सामुग्री, अश्वमेध यज्ञांत होणारी ऋत्विजांमधील तत्त्वज्ञानविषयक चर्चा इत्यादि विषयांवरील मजेदार माहिती दिली आहे. अखेरच्या चौथ्या भागांत भगवद्गीतेबद्दलचें विवेचन आहे. श्री. चिंतामणरावांच्या मतें संस्कृत वाङ्मयाचा वैदिक काल शकपूर्व ८०० च्या सुमारास संपूर्ण होतो; व तत्पूर्वी शकपूर्व १२०० च्या सुमारास श्रीमद्भगवद्गीता रचिली गेली आहे. त्यांचें मत असें असल्यानें ती अर्थातच सांप्रतच्या पहिल्या खंडांत समाविष्ट केली गेली आहे. या परिच्छेदांत ग्रंथकर्त्यांनीं गीताकाल-निर्णय करून पुढें गीतेचें सर्वांगीण विवेचन केलें आहे. त्यांतच तत्कालीन समाजाचें वर्णनहि दिलें आहे. त्याला पुरवणीरूपानें जोडलेल्या प्रकरणांतून वैदिक कालचें भूगोलवर्णन, जनमेजय-परिक्षिताविषयींची चर्चा वगैरे भाग आला आहे व अशा रीतीनें हा चतुष्परिच्छेदात्मक खंड पूर्ण केला आहे. पुस्तकाला पाणिनीकालीन देशविशेष दाखविणारा एक रंगीत नकाशाहि जोडला आहे; येणेंप्रमाणें सांप्रतच्या खंडाचें स्थूल स्वरूप आहे.

या ग्रंथाचा विशेष हा आहे कीं, आम्हीं यापूर्वी निर्दिष्ट केल्याप्रमाणें युरोपीय ग्रंथकारांनीं जे इतिहास लिहिले आहेत, त्यापेक्षां हा ग्रंथ फार मनोरंजक वटला आहे. ग्रंथाच्या मुख्य विवेचनाच्या ओघांत न सामा-वण्यासारखी माहिती टिप्पणी अथवा पुरवणीच्या रूपानें देण्याची 'मध्य-युगीन भारतांत' श्री. वैद्यांनीं स्वतः स्वीकारलेली पद्धति या ग्रंथांतहि त्यांनीं कायम ठेविली आहे. त्यामुळें नुसत्या त्या पुरवण्या चाळल्यानेंहि ती

माहिती मिळूं शकते. श्री. वैद्यांचें विवेचन नेहमीं स्पष्ट व सरळ असतें. त्यांना काय म्हणावयाचें आहे हें वाचकाला अगदीं सुलभ रीतीनें समजूं शकतें व त्याबद्दल त्याचा कधींहि घोटाळा होत नाहीं. कांहीं थोड्या प्रसंगांखेरीज परस्परविरुद्ध विवरण अथवा विधान त्यांत नसतें. शिवाय प्रतिपक्षाच्या मताला उत्तर देतांना भारदस्तपणा व सयुक्तिकता हीं नेहमींच पाळलीं जातात. अशा अनेक कारणांमुळें हा ग्रंथ महत्त्वाचा झाला आहे असें कोणालाहि म्हणतां येईल.

हा ग्रंथ प्रकाशित करण्यास श्रीमंत सयाजीराव गायकवाड सरकारचा उदार आश्रय ग्रंथकर्त्यास मिळाल्यानें तो ग्रंथकर्त्यानें त्यांनाच समर्पण केला आहे हें उचितच आहे. सदर ग्रंथाचें प्रकाशन श्री. वैद्यांनीं प्रथम बडोदें येथेंच श्रीमंतांच्या समोर केलें व त्या प्रसंगीं त्यांना महाराजांनीं 'साहित्यमार्तंड' ही पदवी समर्पण केली. दाता व कर्ता या उभयतांच्या कीर्तीला अनुरूप असाच हा ग्रंथ निपजला आहे, इतकें सांगून यानंतर या ग्रंथाच्या अंतःपरीक्षणाला सुरुवात करूं.

[ २ ]

प्रस्तुतच्या ग्रंथाची पूर्वपीठिका व बाह्यांगवर्णन कथन केल्यावर आतां त्यांतील कांहीं मुद्द्यांचें विवेचन करावयाचें योजिलें आहे. प्रथमतः हें सांगून ठेवलें पाहिजे कीं, जवळजवळ आठशें पानांच्या या ग्रंथांत इतका वाङ्मयाचा विस्तृत व्याप येऊन गेला आहे कीं, त्यांतील सर्व मुद्द्यांचें विवेचन टीकारूपानेंहि करण्यास दुसरा एक ग्रंथ लागेल. तसें करण्याचा अर्थातच या परीक्षणाचा हेतु नाहीं. शिवाय तसें करण्याची आवश्यकताहि नाहीं. कारण जें विवेचन सरळ व सुबोध असून त्याविषयीं मतभेद नाहीं, त्याची चर्चा करणें म्हणजे निव्वळ पुनरुक्ति होय.

फक्त जेथें मूळांतील विवेचन शंकास्पद असेल, अथवा जेथें मतभेदाला अवसर असेल, तेवढ्यापुरतीच परीक्षणांत चर्चा येईल. या धोरणानें कांहीं महत्त्वाच्या मुद्दयांचा खल या परीक्षणांत आम्ही करणार आहों.

अशांपैकीं पहिला मुद्दा संस्कृत वाङ्मयाच्या पडणाऱ्या विभागांबद्दलचा होय. यासंबंधीं श्री. चिंतामणराव म्हणतात कीं, एकंदर संस्कृत वाङ्मयाचें मॅक्डोनेल्ल यानें दोनच भाग पाडले आहेत, पहिला वैदिक व दुसरा संस्कृत; परंतु माझ्या मतें या संपूर्ण वाङ्मयाचें श्रुतिकाल, स्मृतिकाल व भाष्यकाल असे तीन भाग पाडणें युक्त होईल. त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणें पंजाबांत येतेवेळीं हिंदी आर्यांनीं आपल्याबरोबर जी भाषा आणिली, तिला संस्कृत म्हणतां येईल. वस्तुतः त्या भाषेला संस्कृत हें नांव मागाहून पडलेलें आहे. पाणिनीच्या काळीं वैदिक संस्कृताला छंदस् व चालू बोलीला भाषा असें म्हणत, व त्यानंतर शकपूर्व दुसऱ्या शतकांतल्या पतंजलि या व्याकरणभाष्यकाराच्या वेळीं तिला प्राकृत म्हणण्याचा प्रघात पडला, व त्याचा उद्देश त्या काळीं प्रसृत असणाऱ्या प्राकृताशीं प्राचीन भाषेचा विरोध दाखविणें हा होता. तथापि श्री. वैद्य म्हणतात, 'वेदकालीन भाषा ही संस्कृत भाषाच असल्यानें तिला वैदिक संस्कृत म्हणावें, त्यानंतरच्या भाषेला वैदिकोत्तर संस्कृत म्हणावें, पतंजलीच्या संकृताला अभियुक्त (Classical) संस्कृत म्हणावें व शंकराचार्यांच्या व त्यानंतरच्या भाषेला संस्कृत म्हणावें.' अशा रीतीनें संस्कृत भाषेच्या उत्क्रांतीचें चार कालविभाग श्री. वैद्य यांनीं पाडले आहेत; तरी पण त्यांच्या मतें संस्कृत वाङ्मयाचे फक्त तीनच भाग पडतात. ते म्हणतात कीं पहिला विभाग शकपूर्व ४५०० ते सनपूर्व ८०० पर्यंतचा होय, व दुसरा विभाग स. पू. ८०० ते सनोत्तर ९०० पर्यंतचा होय. त्यानंतर संस्कृत भाषेंत प्राधान्येंकरून ग्रंथानिष्पत्ति होण्याचें बंद

झालें. यद्यपि क्वचित् कोठें एखाददुसरा ग्रंथ बाहेर पडत असला, तरी तो अपवाद होय. अशा रीतीनें एकंदर वाङ्मयाचें कालविभाग पाडून ते दरेक विभागांतील वाङ्मयाचें स्वरूप सूत्ररूपानें असें वर्णन करतात कीं, "पहिल्या विभागांतील वाङ्मय सुलभ व सुबोध होतें व दुसऱ्यांतील सुसंस्कृत व विशुद्ध होतें व अखेरच्या कालांतील वाङ्मयाचें स्वरूप कृत्रिम व पांडित्यपूर्ण होतें. तसेंच पहिल्या विभागांतील वाङ्मय धार्मिक व तत्त्वज्ञानात्मक होतें, दुसऱ्यांतील विमर्शात्मक (thoughtful) व अधिकारयुक्त होतें, आणि तिसऱ्यांतील तर्कयुक्त असलें तरी सांप्रदायात्मक (scholastic) होतें." अर्थात् श्री. वैद्य यांनीं भाषा व वाङ्मय या द्विविध दृष्टीनें हें वर्गीकरण केलें आहे. परंतु आमच्या मतें तें सदोष असून एकंदर संस्कृत वाङ्मयाचे चार भाग पाडले पाहिजेत. अर्थात् असें सुचविण्यांत केवळ संख्येचा प्रश्न नाहीं, भागच पाडूं लागल्यास सूक्ष्म असे शेंकडों भागहि पडूं शकतील. परंतु अगदीं परस्परभिन्न अशा विभागांना एकत्र कोंडावयाचें नसल्यास चार भाग करणें अवश्य आहे. श्री. चिंतामणरावांच्याच वर नमूद केलेल्या भाषाभेदाप्रमाणें संस्कृताचे चार भाग पडतात. असें असतां त्यांनीं लगेंच पुढें तीन विभागांत एकंदर वाङ्मयाचा विनियोग केला आहे, तो योग्य नव्हे. वस्तुतः भाषेच्या स्वरूपाच्या चार भागांप्रमाणेंच वाङ्मयाचेहि चार भाग पडतात, पण आमच्या मतें त्यांच्या कालमर्यादा श्री. वैद्य यांच्या मर्यादांशीं समप्रमाण नाहींत, तर त्या थोड्या भिन्न आहेत. ऋग्वेदकालारंभापासून पाणिनिकाला-पर्यंत त्यांनीं पाडलेला पहिला भाग मान्य करण्याजोगा आहे. तो भाग श. पू. ८०० पर्यंत जातो. दुसरा भाग आमच्या मतें श. पू. ८०० पासून श. पू. २०० पर्यंतचा पाडला पाहिजे. तिसरा भाग श. पू. २०० ते शकोत्तर ९०० पर्यंतचा होतो व अखेरचा चौथा भाग

शकोत्तर ९०० ते शकोत्तर १५०० पर्यंतचा होय. तें कसें तें आतां आपण पाहूं.

प्रथम विभागासंबंधानें श्री. वैद्यांशीं आमचें ऐकमत्य असल्यानें त्या कालांतील वाङ्मयस्वरूप त्यांच्याच शब्दांनीं वर्णन करूं. या विभाग-कालांत आर्य समाजांत शूद्रवर्ण नसल्यानें त्यांच्यांत संस्कृतिभेदहि नव्हता. तथापि त्या काळींहि श्रेष्ठ पुरुषांच्या व सामान्य जनांच्या बोलींत अर्थातच फरक असे, व तसा तो कोणत्याहि काळीं राहणारच. पाणिनीच्यानंतर आर्य लोक दक्षिणेंत आले, त्या वेळीं त्यांनीं आपल्याबरोबर आणलेल्या भाषेचे कांहीं प्रत्यय अजून आपल्यांत अवशिष्ट आहेत. 'प्रति त्यं चारुमध्वरम्' इत्यादि ऋचांतदिसणारा 'तो' या अर्थाचा तृतीयपुरुषी एकवचनी सर्वनामदर्शक 'त्यस्' प्रत्यय आपल्या इकडील हीन वर्णांत त्याच रूपानें अजून राहिला आहे. त्या काळीं आर्यांचा अनार्यांशीं संबंध येऊं लागल्यानें संस्कृतांतील कठोर वर्ण शूद्रांच्या व स्त्रियांच्या बोलण्यांत मृदु होऊं लागले. त्यामुळें पुढें हलकें हलकें मूळच्या प्राकृत भाषांचा उदय झाला. पण तत्पूर्वीचें संस्कृत साधारणतः एकरूपात्मक असून त्याचा विषयहि धार्मिकच होता.

श्री. वैद्यांच्या मतें दुसरा विभाग श. पू. ८०० ते शकोत्तर ८०० पर्यंतचा होय. पण आमच्या मतें एवढ्या कालमर्यादेंतील वाङ्मयाचें स्वरूप एकात्मक मुळींच नाहीं. शकपूर्व ८०० ते शकपूर्व २०० पर्यंतच्या काळांतील भाषेचें स्वरूप श्री. वैद्यांच्या मताप्रमाणेंच त्यांनीं पाडलेल्या दुसऱ्या भागाप्रमाणें होतें. त्या काळीं उच्चवर्णीय लोक संस्कृत भाषा बोलत आणि स्त्रिया व हलके लोक प्राकृत भाषा वापरीत, तथापि उच्च लोकांचें व पुरुषांचें संस्कृत बायकांना व शूद्रांना समजे. त्याचप्रमाणें त्या काळीं भाषा केवळ सुशिक्षितांच्याच बोलण्यांत आल्यानें तिला एक प्रकारचें

स्थिर स्वरूपहि आलें होतें. ही भाषादृष्टि सोडून विषयदृष्टीनें पाहतांहि त्या काळीं वाङ्मयांत स्मृत्या व सूत्रें यांचेंच संपादन करण्यांत येत होतें. म्हणजे धार्मिक कल्पनांच्या वाहत्या झऱ्यांना सूत्रांचें व स्मृतिग्रंथांचे बांध घालून ते पुढील पिढ्यांना उपयोगी पडण्यासाठीं सांठवून ठेवण्यांत येत होते. येणें प्रमाणें श्री. वैद्यांच्या दुसऱ्या विभागाच्या कालांतील श. पू. २०० पर्यंतच्या पोटभागाला त्यांचें वर्णन लागू पडतें. पण त्यानंतर संस्कृतांतील काव्य-वाङ्मयाला सुरुवात झाली, व भाषेंत व त्या विषयांत मोठाच फरक पडला. श. पू. तिसऱ्या शतकांत श्री. वैद्यांच्याच मतें महाभारताचें सौतीनें केलेलें संस्करण झालें. दुसऱ्या शतकांत हल्लींच्या स्वरूपाचें रामायण झालें. श. पू. १५० च्या सुमारास महाक्षत्रप रुद्रदामन् याच्या कारकीर्दींत गिर-नारच्या शिलालेखांत सांपडणारें व्यावहारिक गद्यकाव्य रचिलें गेलें. त्याच सुमारास नाशिकच्या शिलालेखांतील प्राकृत भाषेंतील श्री पुलुमायीचा लेख कोरला गेला आहे. तो प्राकृतांत असला तरी त्या लेखाचें पहिलें वाक्य संस्कृतच्या धर्तीवर आठ ओळींचें आहे! त्यानंतर शकोत्तर पहिल्या अथवा दुसऱ्या शतकांत अश्वघोषाचीं बुद्धचरित व सौंदरनंद हीं काव्यें रचिलीं गेलीं. अश्वघोषाच्या नांवावर आजपर्यंत मोडत असलेल्या सूत्रा-लंकार नांवाच्या ग्रंथाची एक प्रत जर्मन पंडित प्रो. ल्यूडर्स यांना मध्यआशि-यांत अलीकडे सांपडली असून त्याला 'कल्पनामंडितिका' असें नांव दिलेलें आहे व त्याचा कर्ता 'कुमार लाट' म्हणून कोणी होता असें त्यावरून निघतें. तोहि अश्वघोषाचा समकालीन होता. श. पू. अथवा शकोत्तर कालांत भास कवि झाला व मृच्छकटिक नाटक याच सुमारास रचिलें गेलें असें मानिलें जातें. यानंतर लौकरच म्हणजे चौथ्या शतकाच्या मध्याच्या सुमारास कालिदास झाला, असें युरोपीयांचें मत आहे. खुद्द श्री. चिंतामण-रावांच्या मतें तो श. पू. पहिल्या शतकांत झाला असावा. पण तसें

मानिलें तरी तो आमच्या तिसऱ्या विभागांतच येतो. कालिदासानंतरच्या काव्यकर्त्यांची प्रणालिका प्रसिद्ध असल्यानें ती येथें देण्याचें कारण नाहीं. तथापि ती शकोत्तर ९०० पर्यंत म्हणजे श्रीहर्ष, राजशेखर इत्यादि कवीपर्यंत अविच्छिन्न चालू होती. या वाङ्मयपरंपरेचें स्वरूप श. पू. २०० पूर्वीच्या स्वरूपाहून अगदीं भिन्न होतें. रामायण या आदिकाव्यापासून सुरू झालेला अपूर्व काव्यशक्तीचा जीवंत झरा शकोत्तर ९०० पर्यंत अखंड वाहत होता, व त्यानें तत्पूर्वीच्या वेदाभ्यासजड जनमनोभूमिवेंत रसालंकाराची हिरवळ उत्पन्न करून त्याला मनोहर रूप आणिलें. बुद्धीचें साम्राज्य सोडून या कालविभागांतील वाङ्मयानें हृदयाच्या साम्राज्यांत प्रवेश केला. दरीप्रवण बुद्धिवानांना सुंदरीप्रवण केलें. पूर्वीचीं वाङ्मय पक्वान्नेंच पानांवरून निरनिराळ्या पद्धतीनें वाढण्याऐवजीं त्यानें नवीन वाक्पक्वान्नें निर्माण करून रसनेला अभिनव रुचि आणिली. विशिष्ट विद्याभासुर अशा भूसुरांना त्यानें कविताकामिनीकुतुक केलें; अरण्यांतील संसदांतून गुणीजनांना राजपरिषदांत आणिलें व अशा रीतीनें वाङ्मयक्षेत्राचें वेदांगकांताराचें स्वरूप बदलून त्यास काव्योद्यानाचें सौंदर्य प्राप्त करून दिलें. इतकें मन्वंतर ज्या कालविभागानें केलें, त्यास स्वतंत्र न गणून कसें चालेल ? म्हणूनच हा एक संस्कृत वाङ्मयाचा स्वतंत्र कालविभाग मानला पाहिजे, व त्याला काव्यकाल ही संज्ञा दिली पाहिजे, असें आमचें मत आहे.

यानंतरचा आमचा चौथा विभाग श्री. वैद्यांच्या चौथ्या विभागाच्याच स्वरूपाचा आहे व म्हणून त्यांनीं केलेलें वर्णन त्यास यथार्थतः लागू पडतें. या कालांत संस्कृत ही मृत भाषा झाली व म्हणून तींतील वाङ्मय घडीव व कृत्रिम बनलें. ही भाषा बोलण्यांतून गेल्यामुळें तिच्यांतील निरनिराळे क्रियापदांचे कालवाचक प्रयोग दुर्बोध झाले, व म्हणून ते वापरतां न आल्यानें त्यांच्याऐवजीं धातुसाधितांचीं रूपें घालून 'अस्ति'

'करोति' इत्यादि ठराविक क्रियापदांच्या रूपांनीं वाक्यें पूर्ण करण्यांत येऊं लागलीं. श्रौत व स्मार्त वाङ्मय देवर्षिनिर्मित असल्यानें नवीन लेखकांचें काम फक्त त्यावर भाष्यें, वार्तिकें वगैरे लिहिण्याचेंच आहे असें मानिलें जाऊं लागलें व अशा रीतीनें हें वाङ्मय निर्जीव होऊन लांकडी पुतळ्याप्रमाणें दिसूं लागलें. येणेंप्रमाणें श्री. वैद्यांच्या तीन विभागांऐवजीं चार विभाग पाडणेंच समर्पक होईल असें आमचें मत आहे.

याच ठिकाणीं एका महत्त्वाच्या वादाचा उल्लेख करणें योग्य होईल. पाणिनीनंतर व गौतम बुद्धाच्या कालापूर्वी प्राकृतभाषांना सुरुवात झाली होती असें वर सांगितलेंच आहे. आर्यांचा कुरुपंचालांतून मगधादि पूर्वेकडील देशांत प्रवेश झाल्यावर तेथील अनार्य लोकांच्या संसर्गानें प्राकृत भाषांचा उदय झाला. या भाषा हलक्या लोकांच्या बोलण्यांत येत असल्यानें बुद्धानें आपला उपदेश पालि या प्राकृत भाषेंतून केला. यावरून मॅक्सम्युलर या पंडितानें अशी एक कल्पना पुढें आणिली कीं, सनपूर्व दुसऱ्या तिसऱ्या शतकांपासून तो सनोत्तर चौथ्या–पांचव्या शतकांपर्यंत संस्कृत भाषा सुषुप्तावस्थेंत अथवा मुमूर्षावस्थेंत होती, व तिची पुनर्जागृति अथवा पुनरुज्जीवन कालिदासाच्या काळांत झालें ! हा वाद केवळ तात्त्विक (academic) स्वरूपाचाच असता तर गोष्ट निराळी. पण मॅक्सम्युलरच्या नांवाच्या वजनानें त्याला सिद्धत्व मिळून त्यावरून लोकांना नवीन विचित्र कल्पना करण्यास अवसर मिळाला. उदाहरणार्थ कांहीं जणांनीं अशी कल्पना केली आहे कीं, या कालीं संस्कृत भाषा असमर्थ झाल्यानें अनार्य लोकांच्या ज्या भाषा त्या कालीं त्या लोकांत प्रसृत होत्या, त्यांतच कांहीं थोडे संस्कृत शब्द मिसळवून पुढें प्राकृत भाषा बनल्या व त्यांच्याचपासून त्यानंतर झालेल्या हल्लींच्या देशी भाषा या मूळच्या अनार्य लोकांच्या अथवा तत्रस्थ लोकांच्याच भाषा असून त्यांच्यावर संस्कृत

भाषेच्या व्याकरणादिकांचा फक्त संस्कार झालेला आहे. अशा प्रकारच्या अपसिद्धांतांना मॅक्सम्युलरच्या कल्पनेनें जन्म दिला. पण या कल्पनेचें खंडन कीथ या ग्रंथकारानें उत्तम रीतीनें केलें आहे. श्री. वैद्यांनीं या वादाचा निर्देश करावयास पाहिजे होता. कारण, नाहीं तर संस्कृताची परंपरा वर म्हटल्याप्रमाणें मध्यंतरीं पांच सहा शतकें खंडित झाली होती असा गैरसमज कायम राहण्याचा संभव आहे. आम्हीं वर वर्णन केलेला तिसरा कालविभागच वस्तुतः या खंडितकालाशीं समकालीन आहे. अर्थात् या कालांत झालेल्या वाङ्मयनिष्पत्तीचा वर जो उल्लेख केला आहे, त्यावरून मॅक्सम्युलराची कल्पना आपोआपच विरघळून जाते. वरील वाङ्मय-निर्मितीशिवाय कीथनें आणखी कांहीं ग्रंथांचा उल्लेख या कालांतील म्हणून केला आहे. त्याच्या मतें पिंगलाचीं छन्दःसूत्रें, भरताचें नाट्य-शास्त्र व वात्स्यायनाचें कामसूत्र हे ग्रंथ सनोत्तर दुसऱ्या तिसऱ्या शतकांतील आहेत. परंतु आमच्या मतें हे ग्रंथ शकपूर्व दुसऱ्या अथवा तिसऱ्या शतकापर्यंत मागें जाऊं शकतात. शकपूर्व १५० च्या सुमारास रचिलेल्या पातंजल महा-भाष्यावरून असें स्पष्ट होतें कीं त्याच्याहि पूर्वीं नाटकांचे प्रयोग होत असत. दुष्ट कंसाचें श्रीकृष्णानें केलेलें हनन, वामनानें बलिराज्यहरण केल्याचें कथानक इत्यादि प्रसंग नाट्यरूपानें करून दाखवीत असल्याचें महाभाष्यावरून उघड होतें. पहांट होईपर्यंत सर्व रात्रभर ययाति, वासवदत्ता, वगैरे व्यक्तींचे पोंवाडे गाणाऱ्या शाहीरांचाहि उल्लेख त्यांत आहे. वात्स्यायनाच्या कामसूत्रांवरून त्या कालाच्या त्रैवर्णिक नागरांची दिनचर्या पाहिल्यास ते वृक्षवाटिकायुक्त गृहांत राहत; वीणा, चित्रफलक, वर्तिका ( brush ), पुस्तकें, द्यूतफलक, प्रेंखादोला ( झोपाळे ) इत्यादि पदार्थांचा घरांत संग्रह करीत; जेवणानंतर शुकसारिकाप्रलापन इत्यादि व्यापार करीत व प्रदोषकालीं संगीताचा आनंद भोगीत, असें दिसून येतें. अर्थात् अशा लोकांनीं

काव्यास्वाद घ्यावा हें उघड आहे. पिंगलाच्या छंदःसूत्रांवरून वैदिककालीं नसलेले कित्येक छन्द त्यांत आढळून येतात; यावरून त्या त्या वृत्तांत काव्यरचना होत असलीच पाहिजे. या सर्वांवरून हा काल नवीन स्फूर्तीनें व नवजीवनानें प्रेरित झाला होता असें स्पष्ट दिसून येतें.

अखेर संबंध पुराणवाङ्मय हें या तिसऱ्या काळांतच तयार झालें आहे. पूर्वी एकच पुराण होतें, म्हणजे सर्व प्रकारच्या कथांचा एकच संग्रह होता, असे प्राचीन उल्लेख आहेत. पुढें हें एकंदर वाङ्मय फार वाढल्यानें त्याचे भाग पाडिले गेले; तथापि हल्लींच्या स्वरूपांतील सर्व पुराणें सरासरीं सनोत्तर दुसऱ्या ते नवव्या शतकापर्यंत तयार झालीं आहेत. त्यांतील भागवतासारख्या पुराणांत तर काव्य चांगल्याच प्रकारचें आहे. केवळ राजवंशांच्या याद्या आणि प्रलयाच्या कथा एवढ्यांनींच कांहीं तीं भरलेलीं नाहींत. अर्थात् इतकी सर्व अगदीं नवीन प्रकारची भरगच्च ग्रंथरचना ज्या काळांत झाली, तो काळ संस्कृत भाषेच्या मुमूर्षु अथवा सुषुप्तावस्थेचा होता असें म्हणणें अगदीं चुकीचें होईल. म्हणून या मुद्याचें विवेचन श्री. चिंतामणराव यांनीं करावयास हवें होतें. ही उणीव पुनर्मुद्रणाच्या वेळेस ते पुरी करतील अशी आशा आहे. असो, या मुद्याचें विवेचन या प्रमाणें केल्यावर आतां यापुढील लेखांकांत वैदिक वाङ्मयाच्या रचनाकालाची चर्चा करण्याचें योजिलें आहे.

[ ३ ]

वैदिक वाङ्मयाचा इतिहास लिहावयाचा, म्हणजे अर्थातच त्याच्या कालमर्यादा निश्चित केल्या पाहिजेत. पाश्चात्यांना संस्कृत वाङ्मयाचा शोध लागण्यापूर्वी तसा प्रयत्न कोणीच केला नव्हता; व त्याचें कारणहि उघड होतें. वेद अपौरुषेय व अनादि आहेत अशी वैदिकांची कल्पना असल्यामुळें जे

अनादि आहेत त्यांचा आदि अथवा आरंभ कसा व कशाला शोधावयाचा, अशीच त्या कालची समजूत होती. केवळ एवढेंच कारण नव्हतें; तर एकंदरींतच आपल्यांत इतिहासदृष्टि नसल्यामुळें ऐतिहासिक वाङ्मयाकडे कोणी पाहिलेंच नव्हतें. पण पाश्चात्यांच्या ऐतिहासिक दृष्टीला अर्थातच कालनिर्णयाचें हें महत्त्वाचें कार्य दिसलें, व तेव्हांपासून त्यांचे या कामीं सतत प्रयत्न चालू आहेत. तथापि आरंभापासूनच त्यांची दृष्टि या कामीं दूषित झालेली आहे. पौरस्त्य आर्यांची संस्कृति शक्य तितकी अलीकडे ओढून आणून ती पाश्चात्य ग्रीक संस्कृतीपेक्षां अर्वाचीन आहे असें दाखविण्याचा त्यांचा प्रयत्न असतो. त्यामुळें पाश्चात्यांनीं वाङ्मयसंशोधनाची दिशा दाखविल्यानंतर जेव्हां भारतीयांनीं तें काम स्वतः करण्यास आरंभ केला, त्या वेळीं दोघांच्या एतद्विषयक दृष्टींत महदंतर असल्याचें आढळून आलें. हा एवढा मोठा फरक कसा व कां पडला हें पाहण्यासाठीं वेदकालारंभ ठरविण्याचा पाश्चात्यांचा आधार कोणता आहे हें अवलोकन केल्यास हसूं आल्यावांचून राहत नाहीं. अंधपरंपरेचा व गतानुगतिकत्वाचा उत्कृष्ट नमुना म्हणून तो उपयोगी पडेल.

मॅक्सम्युलरनें ज्या वेळीं हा प्रयत्न प्रथम केला, त्या वेळीं त्याच्याजवळ कालनिर्णयाचें दुसरें कोणतेंच निश्चित साधन नसल्यामुळें त्यानें खालील पद्धति स्वीकारली. गौतमबुद्धाचा जन्मकाल ख्रिस्तपूर्व सहावें शतक होय असें ठरवून, तेथपासूनच उलटें जाण्यास त्यानें सुरवात केली. बुद्धकालीं हल्लीं ज्ञात असलेलें संपूर्ण वैदिक वाङ्मय उल्लिखित होतें. अर्थात् त्यापूर्वी केव्हांपासून तें होतें, एवढें ठरवावयाचें राहिलें. म्हणून बुद्धजन्मकालीं एक खुंटा ठोकून व उलट दिशेनें मागें जाऊन मॅक्सम्यूलरनें ऋग्वेदकालापर्यंत भाषेच्या दृष्टीनें तीन चार टप्पे पाडिले, व या दरेक टप्प्यास अंदाजानें दोनशें वर्षांचें अंतर कल्पून देऊन ऋग्वेदकालारंभ सनपूर्व

१०००–२००० वर्षांचे सुमारास त्यानें मानला. पण त्याच्याहि मतें हें केवळ अनुमान होतें, ही गोष्ट विंटरनिट्झनें आपल्या ग्रंथांत स्पष्ट केली आहे. तो म्हणतो :— मॅक्सम्युलरनें दरेक टप्प्यामध्यें मानलेलें दोनशें वर्षांचें अंतर केवळ काल्पनिक होय. खुद्द मॅक्सम्युलरचा आशयहि वेदकालारंभ किमान पक्षीं ख्रिस्तपूर्व १०००–१२०० पर्यंत पोंचतो, त्याच्या अलीकडे येऊं शकत नाहीं, यापेक्षां अधिक कांहीं म्हणण्याचा नव्हता. कारण सन १९८९ सालीं त्यानें दिलेल्या 'गिफर्ड लेक्चर्स सेरीज'मधील Physical Religion या विषयावरील व्याख्यानांत त्यानें स्वच्छ म्हटलें आहे कीं, वेदकालाची मर्यादा ठरविणें अशक्य आहे. वेदमंत्र सनपूर्व १०००-१५००, २००० अथवा ३००० वर्षांपूर्वीं रचिले गेले, हें ठरविण्यास जगांतील कोणतीहि विद्वत्ता समर्थ नाहीं ! असें असून मॅक्सम्युलरनें जी केवळ एक कल्पना म्हणून जगापुढें मांडली, ती कालांतरानें सिद्ध मानिली गेली व ती जणूं काय त्यानें अनेक पुराव्यांचें संपूर्ण परीक्षण करून सिद्ध केली, अशी सार्वत्रिक समजूत झाली ! या समजुतीला पहिला जोराचा धक्का कै. टिळक यांनीं दिला, व त्याच सुमारास युरोपांत जर्मन प्रो. याकोबी यांनींहि जवळ जवळ त्यांना पुष्टि दिली. टिळकांनीं वेदवचनांतील ज्योतिषात्मक उल्लेखांवरून गणितानें ऋग्वेदकाल स. पू. ४५०० हा ठरविला. तिकडे युरोपांत प्रो. याकोबीनेंहि ऋतुचलनाच्या प्रमाणावरून हा काल ख्रि. पू. ४००० वर्षांचा ठरविला. अशा रीतीनें या दोघांत एकवाक्यता झाली, तरी अजून युरोपियन पंडित तो काल मानण्यास नाराज असतात. संस्कृत वाङ्मयाच्या इतिहासापैकींचा अगदीं शेवटचा कीथचा इतिहास घेतला, तरी त्यांत ' Sometime in the course of the second millenium B. C. Indo-European tribes occupied in varying degrees

of completeness, vast areas in Iran, Asia Minor and North-west India. ( ख्रिस्तपूर्व दुसऱ्या सहस्त्रकांत केव्हां तरी हिंदी-युरोपीय आर्यांनीं इराण, आशिया मायनर व हिंदुस्थानाच्या वायव्येचा प्रदेश व्यापला होता ) असें विधान केलेलें आहे. अशा रीतीनें हा काल अजूनहि अलीकडचा मानण्यास मॅक्स्म्युलरचें पूर्वीचें भाषेच्या फरकाचें प्रमाणच ते मुख्यतः मानतात !

वस्तुतः भाषेंत इतक्या प्रकारचा फरक पडण्यास अमूकच वर्षे लागतील, असें मानणें अगदीं वेडेपणाचें होईल. कारण सामाजिक अथवा राजकीय स्थित्यंतरानें या अवस्थांतराच्या कालमर्यादेंत जमीनअस्मानाचें अंतर पडूं शकतें. तथापि यानंतर मॅक्स्म्युलरच्या स. पू. १०००–१२०० च्या कल्पनेला प्रत्यक्ष प्रमाणानेंच अलीकडे खो दिल्यानें ती कल्पना ढांसळली. सन १९० मध्यें आशिया मायनरमध्यें बोगाझकोई येथें कांहीं इष्टिकालेख सांपडले. त्यांत हिटाईट लोकांचा राजा व मिटानीचा राजा यांच्यांमधील झालेल्या तहाचीं कलमें कीललिपीनें कोरलेलीं आहेत. त्यावरून त्या लेखाचा काळ स. पू. १४०० वर्षें निर्विवाद ठरतो. या लेखांत इंद्र, वरुण, मित्र, नासत्य या वैदिक देवतांचा उल्लेख आहे. त्यावरून त्यापूर्वी कित्येक शतकें तरी वैदिक वाङ्मय निर्माण झालें असल्याचें निरुत्तर रीतीनें सिद्ध झालें आहे. यापूर्वी तें जास्तींत जास्त किती जाऊं शकतें, त्याचा अखेरचा कयास विंटरनिट्झनें आपल्या ग्रंथांत असा केला आहे कीं, वैदिक वाङ्मयाचा प्रारंभकाल स. पू. २००० ते २५०० च्या सुमारास धरावा लागेल. तथापि त्याचेंहि प्रमाण वर सांगितल्याप्रमाणें भाषाभिवृद्धीवरच अवलंबून असल्यानें तें निर्विवाद नाहीं. म्हणून तें सोडून ज्योतिर्गणितानें निघणारा स. पू. ४५०० हा काळ वैदिक वाङ्मयाचा आरंभकाल म्हणून धरला पाहिजे व तसाच तो श्री. वैद्यांनींहि धरला आहे, हें युक्तच आहे.

पण यापुढील कालाबद्दलचीं श्री. वैद्यांचीं विधानें तितकीं स्पष्ट अगर ग्राह्य नाहींत. स. पू. ४५०० पासून आरंभ झाल्यावर ऋग्वेद, सामवेद यजुर्वेद व अखेर अथर्ववेद हेहि पूर्ण झाले व त्यानंतर ब्राह्मणकालास सुरुवात झाली. त्यांत शतपथ ब्राह्मण सर्वांत अगोदरचा आहे. येथपर्यंत मतभेद नाहीं. पण या शतपथाचा निश्चित काल ठरविण्याचा प्रसंग आल्यावर मतभेदास सुरुवात होते. श्री. वैद्यांचें याबद्दलचें म्हणणें थोडक्यांत प्रथम सांगून मग त्याविषयीं चर्चा करणें सोयीचें होईल. त्यांचा पक्ष थोडक्यांत असा आहे कीं, चारहि वेदांची रचना स. पू. ३२०० च्या सुमारास पुरी झाली, त्यानंतर स. पू. ३१०० च्या सुमारास महाभारत–युद्ध झालें, त्यानंतर लगेच कलियुगास सुरुवात झाली व त्यानंतर सुमारें शंभर वर्षांनीं शतपथ ब्राह्मण रचिलें गेलें; म्हणून त्याचा काल स. पू. ३००० हा होय. या शतपथ ब्राह्मणाच्या व तत्पूर्वींच्या महाभारतयुद्धाबद्दलच्या कालनिर्णयाला त्यांच्या मतें दुहेरी प्रमाण आहे. एक परंपरागत उल्लेखांचें व दुसरें गणिताचें. पहिलें प्रमाण असें कीं, महाभारतयुद्धानंतर लगेच कलियुगाला आरंभ होत असल्याबद्दल महाभारतांत उल्लेख आहेत. ‘ एतत्कलियुगं नाम अचिराद्यत्प्रवर्तते । ’ अथवा ‘ अन्तरे चैव संप्राप्ते कलिद्वापरयोरभूत् । स्यमंतपंचके युद्धं कुरुपांडवसेनयोः ॥ असे ते उल्लेख आहेत. आतां या कलियुगाचीं वर्षें परंपरेनें पंचांगांतून जीं दिलेलीं असतात, तीं पाहतां कलियुगारंभ स. पू. ३१०० च्या सुमारास येतो. या महाभारतयुद्धांत अभिमन्यु मारला गेला. त्याचा मुलगा परीक्षिति व त्याचा मुलगा जनमेजय. अर्थात् या दोन पिढ्यांना सुमारें ४०–५० वर्षें लागलीं, व त्यानंतर लवकरच शतपथ ब्राह्मण रचिलें गेलें. त्या काळीं या पुरुषांची स्मृति ताजी असल्यानें अर्जुनपौत्र परीक्षितीचा मुलगा जनमेजय व त्याचे तीन भाऊ यांनीं अश्वमेध केल्याचा उल्लेख शतपथांत आला आहे.

अशा रीतीनें महाभारतयुद्ध, कलियुगारंभ व शतपथरचना हीं एकामागून एक अशीं झालीं व त्यांचा काळ स. पू. ३१०० ते ३००० हा होय.

या पहिल्या प्रमाणाला श्री. वैद्यांच्या मतें दुसऱ्या गणितप्रमाणाची पुष्टि मिळते, ती अशी:– शतपथब्रह्मणांत असें एक वचन आहे कीं 'कृत्तिका वै प्राच्यै दिशो न च्यवन्ते।' याचा अर्थ कृत्तिका नक्षत्र हें पूर्व दिशेपासून ढळत नाहीं. म्हणजे वसंतसंपात त्या काळीं कृत्तिकांत होत होता. हा काळ श्री. वैद्य म्हणतात, कै. शंकर बाळकृष्ण दीक्षित त्यांनीं ठरविल्याप्रमाणें स. पू. ३००० हा येतो. अर्थात् पहिल्या प्रमाणानें येणाऱ्या काळाला हें प्रमाण पुष्टि देतें.

येणेंप्रमाणें श्री. वैद्यांचें म्हणणें सारांशानें व स्पष्टतेनें आम्हीं दिलें आहे. त्याचें आपण आतां परीक्षण करूं. प्रथमतः हें सांगावयाचें कीं, गणितानें येणाऱ्या शतपथाच्या काळाबद्दल श्री. वैद्य हे स्वतःच आपल्या ग्रंथांत निरनिराळ्या ठिकाणीं विसंगत विधानें करतात. हल्लींच्या ग्रंथाचे विभाग १ पृष्ठ ८ व पृ. ३३ वर शतपथाचा काल नक्की स. पू. ३००० होय असें ते म्हणतात, तर द्वितीय विभागाच्या पृष्ठ १५ वर 'शतपथाच्या रचनेचा काल स. पू. ३००० ते २५०० पर्यंत'चा ठरवितात; व प्रथम विभागाच्या पृष्ठ १४–१५ वर तर हा काल ते गणित करून स. पू. २४०० ठरवितात! म्हणजे स. पू. ३००० ते २४०० पर्यंत त्यांचा शतपथकाळ झोंके खातो! एवढें अंतर इतिहासाच्या दृष्टीनें फार मोठें पडतें. आतां महाभारतयुद्धानंतर दोन पिढ्यांनीं झालेल्या जनमेजयाची स्मृति शतपथांत ताजी असण्याला तो नुकताच होऊन गेला असला पाहिजे. पण तो काळ जर ६०० वर्षांपूर्वींचा असला, तर ही स्मृति ताजी कशी राहणार? अर्थात् हें स्मृतीचें कारण लंगडें पडतें. दुसरी गोष्ट ही कीं, मूळ शतपथांतील वाक्याचें 'कृतिका थेट पूर्वेकडे उगवतात' असें श्री. वैद्य

भाषांतर करतात. पण 'थेट' अथवा 'अगदीं' अशा शब्दास मुळांत आधार नाहीं. किंबहुना मूळ वाक्यांत 'प्राच्यै' ही चतुर्थी आहे व 'दिशः' ही पंचमी आहे, म्हणून या वाक्याचा अर्थ करणेंच कठिण आहे. त्यासाठीं 'कृत्तिका वै प्राच्यै' एवढेंच वाक्य निराळें तोडावें लागेल व क्रियापद अध्याहृत 'सन्ति' असें मानावें लागेल, व त्या वाक्याचा दुसरा तुकडा 'दिशो न च्यवन्ते' म्हणजे दिशेपासून चळत नाहींत असा कर्तृरहित घेऊन मागील वाक्याशीं त्याचा समन्वय करावा लागेल. पण तसा तो केला तरी **थेट** पूर्वेस कृत्तिका उगवतात, असा अर्थ त्यांतून निघत नाहीं तो नाहींच.

यानंतर असा प्रश्न उद्भवतो कीं, एका सत्रंघ नक्षत्रांतून संपाताला उलट गतीनें आपलें भ्रमण पुरें करण्यास ९६० वर्षें लागतात, या प्रमाणानें कृत्तिकांचा काल श. पू. ३००० ठरविण्यास साडेचार नक्षत्रें घ्यावीं लागतात, असें प्रथम विभागाच्या पृ. २९–३० वरील श्री. वैद्यांच्या गणितावरून दिसतें. म्हणजे अर्ध्या उत्तराभाद्रपदा, संपूर्ण रेवती, संपूर्ण अश्विनी, संपूर्ण भरणी व संपूर्ण कृत्तिका, अशीं साडेचार नक्षत्रें त्यांना घ्यावीं लागलीं. परंतु कृत्तिकांत संपात असल्याचें शतपथावरून मानलें, तरी त्या काळीं संपात कृत्तिकेच्या अखेरच होता व मध्याला अथवा आरंभीं नव्हता हें कशावरून ? जर तो आरंभीं धरिला तर तो कृत्तिकांत आहे हें वाक्य खरें होऊनहि, त्या काळांत सुमारें ९०० वर्षांचा फरक पडून तो काल श. पू. ३००० ते २४०० च्या ऐवजीं श. पू. २१०० ते १५०० च्या दरम्यान येईल !

यानंतर श्री. वैद्यांच्या म्हणण्यावर आणखी एक असा आक्षेप येतो कीं, कृत्तिकांचा शर उत्तरेस ४॥ अंश असल्यानें त्या **थेट** पूर्वेस कधींच दिसणार नाहींत ! याला श्री. वैद्यांनीं समर्पक उत्तर दिलें नाहीं. याशिवायहि एक आक्षेप श्री. दप्तरी यांनीं काढला आहे व तो फार समर्पक आहे.

त्याला उत्तर देण्याचा प्रयत्न श्री. वैद्यांनीं द्वितीय विभागाच्या पृ. २१ वर केला आहे, पण आमच्या मतें तो अगदीं फसला आहे. रा. दत्तरी म्हणतात, ‘ क्षितिजाच्या वर १३ अंश आल्यानंतरच कृत्तिका दृग्गोचर होऊं शकतात असें मी स्वतः वेध घेऊन पाहिलें आहे. तेथपर्यंत तो नक्षत्रपुंज दिसूंच शकत नाहीं. ’ अर्थात् श्री. वैद्यांच्या मताप्रमाणें ‘ अगदीं ’ अथवा ‘ थेट ’ पूर्वेस तो दिसणारच नाहीं. मात्र पूर्वेकडे क्षितिजावर १३ अंशावर दिसेल व या स्थितीवरून गणित करतां तो काळ श. पू. १८०० हा येतो व स्पष्ट रीतीनें तो दिसण्यासाठीं त्यांत आणखी दोन अंश मिळविल्यास तो काल श. पू. १६०० येतो व रा. दत्तरींच्या मतें हाच खरा काल होय. याला उत्तर देतांना श्री. वैद्य म्हणतात ‘ We may admit that the ancients could have *inferred* from the position of the Krittikas, a little southwards at an altitude of 13 degrees, that they rose exactly in the east point. ’ म्हणजे रा. दत्तरी यांच्या म्हणण्याप्रमाणें १३ अंश पूर्वक्षितिजावर कृत्तिका आल्यावर दिसल्या असें खरें मानलें, तरी त्या थेट पूर्व क्षितिजावर येण्याचा काळ कोणता हें अनुमानानें प्राचीन लोकांना सहज काढतां आलें असतें. परतु हा खुलासा देतांना आपली मूळची भूमिकाच आपण सोडली हें श्री. वैद्य विसरले ! या त्यांच्या उत्तराचा अर्थ असा कीं, ज्या वेळीं कृत्तिका प्राचीन लोकांना क्षितिजावर दिसल्या, तेव्हां त्या ‘ थेट ’ पूर्वेस नव्हत्या, तर त्या तशा थेट पूर्वेस केव्हां होत्या हें प्राचीनांनीं अनुमानानें काढलें ! अर्थात् कृत्तिका थेट पूर्वेस असल्याच्या उपस्थितीवरून शतपथाच्या काढलेल्या काळाचा आधार या उत्तरानें डळमळला आहे.

याखेरीज त्यांनीं कलियुगारंभ व महाभारतयुद्ध यांचा जो संबंध

लावला आहे व शतपथांतील जनमेजयाच्या उल्लेखावरून तो अभिमन्युसुत परीक्षितीचाच मुलगा होय असें जें ठरविलें आहे तेंहि चुकीचें आहे, असें कै. टिळक यांनीं श्री. वैद्यांच्या 'महाभारता'चें परीक्षण करतांना लिहिलेल्या लेखमालेंत विवेचन केलें आहे; तें त्यांच्या लेखांच्या नुकत्याच प्रसिद्ध झालेल्या चौथ्या भागांत पहावयास मिळतें. त्या विवेचनाला श्री. वैद्य यांनीं हल्लींच्या ग्रंथांत उत्तर देण्याचा मुळींच प्रयत्न केला नाहीं, व आमच्या मतें त्याला समर्पक उत्तर देतां येण्यासारखेंहि नाहीं. त्या विवेचनावरून महाभारतयुद्ध श. पू. १५०० च्या सुमारास झालें, आणि कलियुगाच्या वर्षसंख्येची परंपरागत गणना निराधार असून शतपथांत उल्लेखिलेला जनमेजय हा अभिमन्युपौत्र नव्हे असें सिद्ध होतें. तें विवेचन पुढील लेखांकांत देऊन श्री. वैद्यांच्या ग्रंथांतील इतर कालविषयक मुद्द्यांची चर्चाहि त्यांत पुरी करूं.

[ ४ ]

मागील अंकांत महाभारतयुद्ध, कलियुगारंभ व शतपथ ब्राह्मण हे एकामागून एक स. पू. ३१०० ते ३००० पर्यंत झाले आहेत, हें श्री. वैद्यांचें म्हणणें कसें बरोबर नाहीं तें दाखविलें आहे. श्री. वैद्यांच्या म्हणण्यावर कै. टिळकांनीं घेतलेल्या आक्षेपांचें सार येणेंप्रमाणें आहे. कै. टिळक म्हणतात, "आमच्या ज्योतिषकारांची सामान्य समजूत अशी होती कीं कलियुगाच्या आरंभापासून ३०४४ वर्षें युधिष्ठिर शक चालू होता; व पुढें १३५ वर्षें विक्रम शक चालू झाला. हीच परंपरा खरी असावी, व कलीच्या आरंभीं पांडव झाले म्हणून त्यांस होऊनहि आतांपर्यंत ५००० वर्षें झालीं असावीं. कलिकालाच्या गणनेसंबंधीं आमच्या ज्योतिष्यांनीं पुष्कळ घोंटाळा केला आहे असें नजरेस येतें.

शालिवाहन शकापूर्वी ३१७९ किंवा विक्रमशकापूर्वी ३०४४ वर्षें युधिष्ठिर शक चालू होता यास विश्वसनीय प्रमाण अद्याप सांपडलें नाहीं. आमचें मत असें आहे कीं, कलियुगास आरंभ होऊन किती वर्षें झालीं, याचा विचार विक्रम किंवा शालिवाहन शकास आरंभ होण्यापूर्वी फारसा कोणी केलाच नव्हता. विक्रमशकापूर्वी सुमारें चारपांचशें वर्षें बौद्धधर्माचेंच या देशांत प्राबल्य होतें, व कालगणनाहि बुद्धाच्या निर्याणापासून करीत असत. विक्रम आणि शालिवाहन यांचे शक सुरू झाले तेव्हां बुद्धाच्या पूर्वींच्या कालगणनेशीं यांचा मेळ घालणें जरूर पडलें, व तें काम तत्कालीन ज्योतिष्यांनीं हातांत घेऊन आपल्या समजाप्रमाणें तडीस नेलें ... युधिष्ठिर शकाचा विक्रमशकापूर्वीच्या ग्रंथांत कोठेंच उल्लेख नाहीं, किंबहुना युधिष्ठिर शक हा समासघटित शब्दच असंबद्ध आहे. शकराजांनीं जो काल सुरू केला त्यास शक किंवा शाक असें म्हणण्याची वहिवाट आहे... अर्थात् कलियुगारंभ किंवा युधिष्ठिराचा काल शककालानंतरच्या ज्योतिष्यांनीं मागाहून ठरविला असें म्हणणें भाग पडतें."

अशा रीतीनें कलियुगारंभाच्या कालावरून श्री. वैद्यांनीं काढलेलें अनुमान चुकीचें आहे असें कै. टिळकांनीं दाखविलें असून, त्याला श्री. वैद्यांनीं हल्लींच्या ग्रंथांत मुळींच उत्तर न देतां आपलें पूर्वींचेंच म्हणणें अबाधित असल्याप्रमाणें पुनः मांडलें आहे. त्यांचा दुसरा आधार म्हणजे शतपथांत आलेला जनमेजयाचा उल्लेख. त्यावरून हा जनमेजय अभिमन्युसुत परीक्षितीचा मुलगा असें त्यांनीं मानून शतपथापूर्वी महाभारतयुद्ध झाल्याचा हा पुरावा म्हणून पुढें केला आहे, व सांप्रतच्या ग्रंथाच्या चौथ्या विभागाच्या शेवटच्या पुरवणींत त्याचें विवेचन केलें आहे. पण यालाहि कै. टिळकांनीं पूर्वींच उत्तर दिलें आहे. त्यांचें

म्हणणें असें कीं, "जनमेजय नांवाच्या व्यक्ती दोन होत्या. शांतिपर्वाच्या १५० व्या अध्यायांत भीष्मानें युधिष्ठिरास जनमेजयाची गोष्ट सांगितली असून त्यानें इंद्रोप दैवाप शौनक यांच्या कृपेनें अश्वमेध करून आपल्या ब्रह्महत्येचें पाप घालविलें अशी पुढें कथा दिली आहे. भीष्म–युधिष्ठर संवादांत ज्याचा उल्लेख येतो तो जनमेजय अर्थातच युधिष्ठिराच्या पूर्वजांपैकीं असला पाहिजे, व म्हणून हा जनमेजय निराळा आणि अभि-न्यूचा नातु व परीक्षितीचा मुलगा जनमेजय निराळा, असें मानणें भाग आहे. आणि यावरून उलट असा सिद्धांत काढतां येतो कीं, पांडव आणि भारतीय युद्ध हें शतपथ, ऐतरेय इत्यादि ब्राह्मणग्रंथांच्या काळानंतर झालें असलें पाहिजे."

कै. टिळकांच्या लेखनांतून हे उतारे मधून मधून संदर्भबाध न येईल अशा रीतीनें घेतले आहेत. त्यांवरून जनमेजयाच्या उल्लेखावरून श्री. वैद्यांनीं शतपथाचा काल ठरविण्याचा केलेला प्रयत्नहि चुकीचा ठरतो. असें असतां या कै. टिळकांच्या आक्षेपांचा उल्लेख मुळींच न करतां अथवा त्यांचा खुलासा न करतां श्री. वैद्यांनीं तद्विषयक आपलें विवेचन पूर्ववत् ठेविलें आहे.

याप्रमाणें ब्राह्मणकालाबद्दलची चर्चा आहे. यानंतर उपनिषदांचा काल ठरविण्याच्या कामीं कै. टिळकांनीं आपल्या गीतारहस्यांत मैत्र्युप-निषदांतील ज्योतिषविषयक उल्लेखांचा उपयोग करण्याची केलेली सूचना श्री. वैद्यांनीं स्वीकारून जो काल निश्चित केला आहे, तो बरोबर आहे. डॉ. बेलवलकरांनीं आपल्या 'भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या' इंग्रजी इतिहासांत हा काल स. पू. १२०० पासूनचा ठरविला आहे, व प्रो. रानडे यांनीं आपल्या उपनिषदांवरील उत्कृष्ट ग्रंथांतहि तोच काल मान्य केला आहे. तथापि दोघांनींहि तो अनुमानधपक्यानें मानला आहे. त्याच्यापेक्षां गणितागत

काल अर्थातच अधिक पसंत करण्यासारखा आहे. यानंतर वेदांगांचा काल ठरवितांना वेदांगज्योतिषांतील 'प्रपद्येते श्रविष्ठादौ सूर्याचंद्रमसावुदक्।' या वचनावरून कै. शंकर बाळकृष्ण दीक्षितांनीं तो काल श. पू. १४०० च्या सुमाराचा होय असें ठरविलें आहे; व या कालावर आक्षेप घेणाऱ्या मॅक्सम्युलरनें प्रसिद्ध खगोलवेत्ता आर्चबिशप प्रॅट याजकडून वरील वचनाची छाननी करविली असतांहि तो काल सनपूर्व ११८१ ठरला आहे. यावरून स. पू. १२०० ते १४०० पर्यंत हा काल असल्याचें श्री. वैद्य यांनीं निश्चित केलें आहे, तें बरोबरच आहे.

यानंतरचा महत्त्वाचा काल पाणिनि या वैय्याकरणाचा होय. वेदकालाइतकीच, किंबहुना याहून अधिक रणें पाणिनिच्या कालावर माजलीं आहेत. अजून कीथ, विंटरनिट्झ् वगैरे पाश्चात्य संशोधक हा काल स. पू. ३५० च्या सुमाराचा मानतात. ते म्हणतात, महाभाष्यकार पंतजलीच्या 'अरुणद्यवनः साकेतम्। अरुणद्यवनो माध्यमिकान्।' इत्यादि वचनांवरून त्याचा काल स. पू. १५० ठरला आहे, तत्पूर्वी १०० वर्षें वार्तिककार कात्यायन झाला व त्यापूर्वी १०० वर्षें पाणिनि झाला! परंतु श्री. वैद्यांनीं या मतांचें अनेक प्रमाणांनीं फार सुंदर खंडन केलें आहे. ते म्हणतात, वार्तिककार कात्यायन हा पतंजलीपूर्वी २०० वर्षें नंदाच्या वेळीं झाला हें खरें आहे. परंतु त्याच काळीं पाणिनिहि झाला असें म्हणण्याला फक्त एका दंतकथेचाच आधार आहे. पाणिनि व कात्यायन हें गुरुबंधू असून ते उपवर्षाचे शिष्य होते, अशा आख्यायिकेला फक्त एकच आधार सनोत्तर १००० च्या सुमारास रचिल्या गेलेल्या 'कथासरित्सागरांत' मिळतो. परंतु श्री. वैद्यांचें हें म्हणणें थोडें चुकीचें आहे. त्यापूर्वीच्या १०० वर्षें अगोदरच्या राजशेखर कवीच्या काव्यमीमांसेच्या दहाव्या अध्यायाच्या अखेरीसहि तशाच प्रकारचा उल्लेख आहे. त्यांत 'महानगरेषु च काव्यपरीक्षार्थं

ब्रह्मसभाः कारयेत् ।' असें राजाचें कर्तव्य सांगून, पूर्वींच्या कालच्या अशा सभांचा उल्लेख असा केला आहे :–

> श्रूयते च पाटलिपुत्रे शास्त्रकारणपरीक्षा ।
> अत्रोपवर्षवर्षाविह पाणिनिपिंगलाविह व्याडिः ।
> वररुचिपतंजली इह परीक्षिता ख्यातिमुपजग्मुः ॥

पण या श्लोकांत सर्वांचीच खिचडी कवीनें एके ठिकाणीं केली आहे. तेव्हां कथासरित्सागरापूर्वींचा हा आणखी एक उल्लेख असला, तरी पण श्री. वैद्य म्हणतात त्याप्रमाणें पूर्वकालाची खरी स्मृति नष्ट झाल्यानें राजशेखरानें सर्वांना एकाच कोंडींत ढकलून दिलें. 'धन्वतरिक्षपणको' इत्यादि श्लोकांत जसें भिन्नकालीन नवरत्नांना एका माळेंत ओवलें आहे, तसाच हाहि प्रकार आहे. किंबहुना यासंबंधीं अशीहि एक शंका येऊं शकते कीं, कात्यायनकालीं दुसराच एखादा पाणिनि असावा. कारण राजशेखरानेंच पाणिनीनें रचिलेल्या जांबवतीविजय व पातालविजय नामक काव्यांचाहि उल्लेख आपल्या काव्यमीमांसा ग्रंथांत केला आहे. तेव्हां कदाचित् हा पाणिनि म्हणून कोणी कवि तत्कालीं असेल. तें कसेंहि असो, व्याकरणकार पाणिनीचा काल श. पू. ८०० च्या सुमाराचा असावा असें श्री. वैद्यांनीं ठरविलें आहे तें बरोबर आहे. गोल्डस्टुकर या जर्मन पंडितानें व डॉ. भांडारकर यांनीं सातवें शतक हा पाणिनीचा काल ठरविला आहे व सुप्रसिद्ध इतिहासकार व्हिन्सेंट स्मिथनें आपल्या Early History of India या ग्रंथाच्या पुढील आवृत्त्यांतून हा काल स्वीकारला आहे. उदाहरणार्थ, तो १९०४ च्या आवृत्तीच्या ३३७ व्या पानावरील टीपेंत म्हणतो, "I accept the views of Professors Goldstuckar and Bhandarkar concerning the antiquity of Panini, as resulting from

the ascertained date of Patanjali." श्री. वैद्यांचें हें विवेचन सरस वठलें आहे.

यानंतरचा भाग भगवद्गीतेसंबंधाचा होय. लो. टिळकांनीं आपल्या गीतारहस्य ग्रंथांत गीताकालनिर्णयप्रकरणांत 'गीता व ब्रह्मसूत्रें' म्हणून जो तिसरा भाग दिला आहे त्यांत भगवद्गीतेंतील

'ऋषिभिर्बहुधा गीतं छन्दोभिर्विविधैः पृथक् ।
ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव हेतुमद्भिर्विनिश्चितैः ॥

या श्लोकांत बादरायणाच्या ब्रह्मसूत्रांचा उल्लेख आहे असें मानिलें आहे, व ब्रह्मसूत्रांत भगवद्गीतेचा स्मृति म्हणून उल्लेख केला असल्याचें दाखविलें आहे, व या उभय ग्रंथांतील अनेक समानार्थक स्थळें दिलीं आहेत कोणत्याहि दोन ग्रंथांचा पौर्वापर्यभाव ठरविण्याचें गमक साधारणतः स्वाभाविकच असें मानिलें जातें कीं, ज्याचा उल्लेख दुसऱ्या ग्रंथांत आला असेल तो ग्रंथ आद्य व ज्यांत आला असेल तो मागूनचा. पण दोनहि ग्रंथांत एकमेकांचा उल्लेख आला तर हें कोडें कसें सोडवावयाचें ? तर तें सोडविण्याचा कै. टिळकांनीं असा मार्ग शोधून काढिला कीं, या दोहोंचा कर्ता एकच बादरायण व्यास हा मानावा. या मताची चर्चा श्रीयुत वैद्य यांनीं आपल्या ग्रंथांत चौथ्या विभागाच्या ३४ व्या पानावर 'भगवद्गीतेचा काल' या सदराखालीं केली आहे, ती फार सप्रमाण व तर्कशुद्ध असून आमच्या मतें तिनें कै. टिळकांचें विवेचन खोडलें जातें. श्री. वैद्य म्हणतात, हल्लींच्या बादरायणकृत वेदांतसूत्रांत 'स्मृतेश्च,' 'स्मर्यते,' 'स्मरति' इत्यादि पदांनीं भगद्गीतेचा उल्लेख केला आहे हें स्पष्ट आहे. परंतु भगवद्गीतेंतील वर म्हटलेल्या श्लोकांतील 'ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव' या पदांनीं हल्लींचीं बादरायणकृत ब्रह्मसूत्रें उल्लेखिलीं आहेत हें म्हणणें मुळींच

टिकण्यासारखें नाहीं, व यांचीं अनेक कारणें आहेत. प्रथमतः भगवद्गीते-सारख्या पवित्र मानलेल्या ग्रंथांत बादरायण हा आपण स्वतः केलेल्या सूत्रांचा उल्लेख भगवान श्रीकृष्णाच्या तोंडीं घुसडून देईल, हें अगदीं असंभाव्य आहे. कोणीहि प्रतिष्ठित ग्रंथकार असें करणार नाहीं. दुसरें कारण असें कीं, महाभारतांत बादरायणानें भारताचा विस्तार केल्याचा उल्लेख कोठेंहि नाहीं. हल्लींच्या स्वरूपांतील एकलक्षात्मक महाभारत सौतीनें स्वतः केल्याचें तो सांगतो. (एकं शतसहस्त्रं तु मयोक्तं वै निबोधत।) वेदविव्यसन करणारा कृष्णद्वैपायन व्यास व बादरायण व्यास हे एक नव्हत. पहिल्याचें गोत्र वासिष्ठ म्हणून दिलें असून, दुसऱ्याचें आंगिरस म्हणून दिलें आहे. शिवाय गीतेंत उल्लेखिलेलीं ब्रह्मसूत्रें हीं बादरायणकृत नव्हेत, कारण त्यांच्या विवेचनांत फरक आहे. हल्लींच्या ब्रह्मसूत्रांत सांख्याला मुख्य प्रतिपक्षी गणून त्याचें खंडन केलें आहे व गीतेंत तर 'एकं सांख्यं च योगं च।' 'सांख्ये कृतान्ते प्रोक्तानि।' इत्यादि श्लोकांत त्याला सन्मानानें उल्लेखिलें आहे. हल्लींच्या वेदान्तसूत्रांत बौद्ध मताचें स्पष्ट खंडन आहे, व गीतेंत त्याचा उल्लेखहि नाहीं. या व इतर अनेक कारणांमुळें गीतेंत बादरायणाच्या ब्रह्मसूत्रांचा उल्लेख नसून दुसऱ्याच कोणत्या तरी पाणिनिपूर्व सूत्रांचा उल्लेख केलेला असला पाहिजे असें श्री. वैद्य यांचें म्हणणें आहे. तीं सूत्रें कोणतीं याबद्दल त्यांचें मत असें आहे कीं, पाणिनिनें 'पाराशर्यकृत भिक्षुसूत्रां'चा उल्लेख केला आहे, तीं हीं सूत्रें असावींत. अर्थात् चुकीनें गीतेंतील सूत्रें बादरायणसूत्रें समजून जें विवेचन कै. टिळकांनीं केलें आहे तें श्री. वैद्यांचें मत चुकीचें आहे व त्यामुळेंच त्यांच्या मतें हल्लींच्या भगवद्गीतेच्या कालनिर्णयांत फरक करावा लागेल. कै. टिळकांच्या मतें महाभारतयुद्ध स. पू. १५०० च्या सुमारास झाल्यानंतर त्वरितच तद्विषयक 'जय' नामक ग्रंथ कृष्णद्वैपायन

१०

व्यासानें रचला. तोच पुढें वैशंपायनानें स. पू. ९०० च्या सुमाराला वाढविला. तेव्हां त्यास 'भारत' हें नांव प्राप्त झालें व त्यानंतर सौतीनें त्याला हल्लींचें एकलक्षात्मक स्वरूप स. पू. ५०० च्या सुमारास दिलें. याच्या उलट श्री. वैद्यांचें म्हणणें कीं, गीतेचा काळ स. पू. १२०० हा असल्यानें ती वैदिककाळाच्या अखेरीस येते.

या मुख्य मुद्द्यांखेरीज कालनिर्णयाच्या दृष्टीनें जे आनुषंगिक मुद्दे श्री. वैद्यांनीं आपल्या ग्रंथांत चर्चिले आहेत, त्यांत हिंदी-सुमेरी लोकांच्या संबंधाचा एक मुद्दा आहे. या विषयावरील आमच्या स्वतंत्र पुस्तकांतील विवेचनाचें स्वरूप असें आहे कीं, प्राचीन सुमेरी लोक हे आर्यवंशीय असून त्यांचें व भारतीय आर्यांचें अत्यंत प्राचीन पूर्वज एकच असून ते उत्तरधुवप्रदेशीं राहत असत. तेथें सनपूर्व ७-८ हजार वर्षांपूर्वी हिमप्रलय झाल्यानें तेथून त्यांनीं आपली वस्ती हलविली, व त्यांच्यांतील एक शाखा सुमेर अथवा मेसापोटेमियांत गेली व दुसरी पूर्वेकडे वळली. या पूर्वेकडील शाखेंत दोन उपशाखा पडल्या व त्यांतील एक इराणांत गेली व दुसरी हिंदुस्थानांत आली. त्याचा काळ सुमारें सनपूर्व ४५०० होय. या विवेचनांत सुमेरी आर्य व भारतीय आर्य एकच असल्याबद्दलचा सिद्धान्त काढला आहे. त्यावर श्रीयुत वैद्य यांनीं जे आक्षेप घेतले आहेत, त्यांना आम्हीं सप्टेंबर १९३० च्या चित्रमय जगत्च्या अंकांत उत्तर दिलें आहे. तथापि तेथें एक मुद्दा सांगावयाचा राहिला आहे, त्याचा उल्लेख येथें करतों. श्री. वैद्य यांनीं या उभय संस्कृतींतील देवतांची तुलना करितांना म्हटलें आहे कीं, उत्तरध्रुवस्थ लोकांत प्रमुख असलेल्या उषेचा सुमेरी देवांत मुळींच उल्लेख नाहीं, व श्री. वैद्यांच्या मतें हे दोन लोक भिन्न असावेत असें मानण्यास हें एक कारण आहे. आतां श्री. वैद्यांच्या मतें इराणी आर्य व भारतीय आर्य हे तर निःसंशय एकवंशीय आहेत. असें

असून प्रस्तुत ग्रंथाच्या प्रथम विभागाच्या पृ. ८० वर ते म्हणतात, 'उषा ही उत्तरध्रुवस्थ लोकांची देवता असून इराणी लोकांत तिचा मुळींच उल्लेख नाहीं हें आश्चर्यकारक आहे ! त्याचप्रमाणें अश्विनौ या देवांचाहि नाहीं. या अडचणींचा खुलासा करतां न आल्यानें श्री. वैद्य पृ. ७६ वर म्हणतात, 'ब्राह्मण ग्रंथाच्या कालींहि वेदांना शेंकडों वर्षें होऊन गेलेलीं असल्यानें ऋग्वेदांतील देव हे ओळखूं येईनासे झाले होते.' जर इराणी लोक कीं जे निःसंदेह भारतीय आर्यांचे सवंशीय होते, त्यांच्यांत उषेचा उल्लेख नसल्यानें ते जर असवंशीय ठरत नाहींत, तर त्याच कारणामुळें सुमेरी लोक असवंशीय कां ठरावेत ? अर्थात् सुमेरी लोक हे भारतीय आर्यांशीं सजातीय नसल्याचें सिद्ध होऊं शकत नाहीं. विभाग १ पृ. २२३ वर श्री. वैद्य म्हणतात कीं, ऋग्वेदीय संस्कृति स. पू. ५००० वर्षांइतकी जुनी असल्यानें सुमेरी संस्कृतीशीं तिचा संबंध नसावा. परंतु ही संस्कृती तितकीच प्राचीन असल्याचें तज्ज्ञांनीं ठरविलें आहे. तेव्हां ज्या प्रकारचें अंतर्गत साम्य या उभय संस्कृतींत असल्याचें आम्हीं आपल्या ग्रंथांत दाखविलें आहे, त्याच प्रकारच्या साम्यावरून व उपर्युक्त दोनहि कालारंभांच्या समानत्वावरून त्यांचें एकत्व सिद्ध होण्यास प्रत्यवाय राहत नाहीं, हें निःसंशय रीतीनें सिद्ध होतें.

येणेंप्रमाणें प्रस्तुतच्या श्री. वैद्यांच्या ग्रंथांतील कालविषयक वादग्रस्त मुद्द्यांची चर्चा केल्यावर पुढील लेखांकांत इतर कांहीं महत्त्वाच्या मुद्द्यांची चर्चा करून मग श्री. वैद्यांनीं वैदिक वाङ्मयांतील जी मनोरंजक माहिती ठिकठिकाणीं दिली आहे, तिच्यांतील कांहीं भाग दर्शवूं.

[ ५ ]

गेल्या दोन अंकांत चर्चिलेल्या कालविषयक मुद्द्यांखेरीज इतर

कांहीं महत्त्वाच्या मुद्द्यांची चर्चा या अंकांत करण्याचें योजिलें आहे. किंबहुना अशाच मुद्द्यांचा टिपणीरूपानें केलेला उल्लेख हा श्री. वैद्यांच्या ग्रंथाचा एक विशेष असल्यानें त्यासंबंधीं विवेचन करणें अवश्य आहे.

प्रथमतः दाशराज्ञयुद्धाबद्दल विवेचन करूं. ऋग्वेदकालीन वाङ्मयांत हें युद्ध फार प्रसिद्ध असून, तें प्रत्यक्ष घडलें असल्याचें वर्णन केलें आहे. याबद्दलचीं तीन सूक्तें सातव्या मंडळांत आलीं आहेत. आर्य लोकांचा राजा पैजवन सुदास व वसिष्ठाचे वंशज तृत्सू हे एका बाजूला व पंजाबांतील इतर दहा राजे दुसऱ्या बाजूला या युद्धांत होते, असें वर्णन आहे. येथें 'दहा' हा शब्द बहुवाचक आहे. या दहाजणांत अनु, द्रुह्यु, पुरु, तुर्वसु हीं सोमवंशीय ययाति राजाच्या मुलांचीं नांवें आहेत व मत्स्य हे दुसऱ्या एका आर्यवंशीय लोकांचें नांव आहे. अर्थात् अनु, द्रुह्यु इत्यादि नांवें ययातिपुत्रांच्या मुख्य नांवानें ओळखल्या जाणाऱ्या पुढील वंशजांचीं होत. या पांच सोमवंशी आर्य लोकांच्या मदतीला जे दुसरे पांच प्रकारचे लोक असल्याचें वर्णिलें आहे त्यांचीं नांवें पक्थ, भलानस, अलीनस, विषाणी व शिव हीं होत. हीं नांवें कोणाचीं, याबद्दल पुष्कळ मतभेद आहेत. सायणानें हीं नांवें धंदेदर्शक असावींत असें आपल्या भाष्यांत म्हटलें आहे. पण हीं नांवें अत्रत्य अनार्य लोकांचीं असावींत. अजूनहि पक्थ हें नांव वायव्य सरहद्दीवरील लोकांत जातिवाचक म्हणून आढळतें. त्यांचें वर्णन करतांना त्यांनीं आर्यांच्या गाई चोरून नेल्या असें सांगितलें आहे; त्यावरून व ऋग्वेदांत इतरत्र गाई चोरून नेणाऱ्या अनार्य दासांचा उल्लेख आढळतो त्यावरून हे अनार्य होते याबद्दल संशय राहत नाहीं. म्हणजे एकंदरांनें हिंदुस्थानांत पूर्वीं आलेले सूर्यवंशी आर्य–ज्यांना त्यांच्यांतील भरत नांवाच्या राजावरून भरत असें नांव पडलें होतें–त्यांच्यांत व विरुद्ध बाजूस सोमवंशी आर्य व त्यांचे अनार्य मदतनीस यांच्यामध्यें हें

युद्ध झालें. आपआपसांतल्या भांडणांत तिऱ्हाइतांची मदत घेण्याचा पाठ हिंदुस्थानांत पूर्वीपासूनच गिरविला जात असे असें यावरून दिसतें. श्री. वैद्य यांनीं पक्थादि पांच लोकांबद्दल ते अनार्य असल्याबद्दल आपलें मत दिलें आहे. परंतु हें युद्ध सुमारें खिस्तपूर्व ५००० वर्षांच्या सुमारास झालें असावें, असें त्यांनीं विभाग १ पृ. ११३ वर म्हटलें आहे. परंतु तत्पूर्वी विभाग १ पृ. ३१ वर इराणी आर्य व भारतीय आर्य यांच्यांतील फूट स. पू. ४५०० च्या सुमारास पडली व त्यानंतर भारतीय आर्य हिंदुस्थानांत आले व मग पंजाबांतील पांच नद्यांपैकीं परुष्णी नदीच्या कांठीं हें युद्ध झालें असेंहि म्हटलें आहे. अर्थात् स. पू. ४५०० मध्यें हिंदुस्थानांत आलेल्या लोकांचें त्यानंतर झालेलें युद्ध स. पू. ५००० मध्यें झालें, हें म्हणणें म्हणजे कालविपर्यास होतो. हे दोनहि काल अंदाजाचे आहेत, व हिंदुस्थानांत आलेल्या आर्यांचें हें युद्ध ते येथें आल्यानंतर लवकरच झालें, असें म्हणण्याचा मुख्यतः श्री. वैद्यांचा आशय आहे हें खरें आहे; तथापि कालविपर्यासाचा उघड दोष ग्रंथांत राहूं न देणें इष्ट आहे.

यानंतरचा एक मजेदार मुद्दा म्हणजे पुरुषमेधासंबंधाचा होय. हिंदुस्थानांत आर्यांच्या पूर्वी अनार्यांची वसाहत होती, त्यांच्यांपैकीं कांहीं नरभक्षक जातींत नरमेध चालू असेल. पण त्यावरून तो आर्यांत सर्रास चालू होता, असें म्हणणें चुकीचें होईल. तथापि तत्संबंधीचें वर्णन शुक्लयजुर्वेदांत केलेलें आहे, ही गोष्ट खरी आहे. त्यापूर्वीचा ऋग्वेद अथवा ऋग्वेदानंतरचा कृष्ण यजुर्वेद यांच्यांत त्याचें वर्णन नाहीं. पण शुक्लशाखेच्या ३० व्या प्रकरणांत त्याचा प्रकार वर्णिला आहे. त्यांत या पुरुषमेधांत १८४ पुरुषांचा होम करण्याबद्दल सांगितलें आहे! या भागाच्या २२ व्या श्लोकांत आठ व्यंगपुरुषांचा होम करण्याचें सांगितलें आहे, त्यांत एक फार उंच, एक फार ठेंगणा, एक लठ्ठ व एक वाळका

एक गोरा व एक काळा, एक केशविरहित व एक अति केसाळ असे हे आठ पुरुष असावेत, असें वर्णन आहे. त्याचप्रमाणें १८४ वध्य पुरुष कोणत्या जातींचें असावेत याचेंहि वर्णन आहे. या यज्ञाचाराला पोषक म्हणून युरोपिअन लोक शुनःशेपाच्या कथेचा उल्लेख करीत असतात. तत्कालीन आर्यांत पुरुषमेध चालू होता व त्याचा शुनःशेपाची कथा हा पुरावा आहे, असा निष्कर्ष पाश्चात्य चिकित्सकांनीं काढला आहे! पण पुरुषमेधांत सांगितलेला विधि व शुनःशेपाचें बलिदान यांत कांहींच साम्य नाहीं. पुरुषमेध हा मूळच्या अत्रत्य रानटी जातींपैकीं नरभक्षक अशा ज्या कांहीं जाती होत्या, त्यांच्यांत जो रिवाज होता त्यावरून घेतलेला दिसतो. आर्यांत तो चालू असल्याचें वैदिक वाङ्मयावरून दिसत नाहीं, असें साधारण विवेचन श्री. वैद्यांनीं या पुस्तकांत केलें आहे.

यानंतरचा एक महत्त्वाचा मुद्दा हिंदुस्थानांत लेखनाचा प्रचार केव्हां सुरू झाला व त्याचा पुरावा काय, याबद्दलचा होय. याबद्दल श्री. वैद्यांनीं चतुर्थ विभागाच्या पृष्ठ ८० वर अत्यंत अल्प विवेचन केलें आहे. वाङ्मयाचा इतिहास लिहितेवेळीं याबद्दल अधिक विवेचन करावयास हवें होतें. या विषयासंबंधानें पाश्चात्य पंडितांत फार मतभेद दृष्टोत्पत्तीस येतो. पुष्कळांच्या मतें पाणिनिच्या वेळेस लेखनकला मुळींच माहीत नव्हती. याच्या उलट गोल्डस्टुकर या विद्वान पंडितानें आपल्या 'Panini, His Place in Sanskrit Literature' या निबंधांत चांगल्या रीतीनें विवेचन केलें आहे. त्यानें असें दाखविलें आहे कीं, पाणिनींतील 'लिपिकर' हा शब्द उघड उघड लिपिवाचक आहे. इतकेंच नव्हे तर कांड, पटल, सूत्र व ग्रंथ हे शब्द स्पष्टतेनें लेखनकलेचें अस्तित्व सिद्ध करतात. पूर्वी लेखन हें झाडाच्या बारीक सालीवर करीत असत हें प्रसिद्धच आहे. ही साल झाडांच्या खोडापासून काढीत. यावरून

काण्ड हा शब्द प्रचारांत आला. पटल म्हणजे त्या कांडाची साल. त्याचीं पत्रें करीत, व त्यांमध्यें भोंक पाडून व त्यांत सूत्र घालून बांधीत. म्हणून विषयवार जेवढीं पानें एकत्र बांधलेलीं असत, तेवढ्यांना मिळून सूत्र म्हणत. सूत्र म्हणजे अगदीं अल्पाक्षरात्मक असें एक लहानसें वाक्य. हा अर्थ अलीकडे रूढार्थ असला तरी 'सूत्रसमुदायस्य व्याकरणस्य इदं सूत्रं इति उपपद्यते।' असें सूत्राचें वर्णन केलें आहे, यावरून अनेक सूत्रांच्या समुदायासहि सूत्र असेंच म्हणत. अखेर सूत्रानें बांधलेलीं (ग्रथ्–बांधणें) एका संपूर्ण विषयाचीं सर्व पानें म्हणजे ग्रंथ होय. या सर्व शब्दांवरून हें वाङ्मय लिखित होतें हें उघड होतें, असें प्रो. गोल्डस्टुकर यांनीं सिद्ध केलें आहे. यावरून पाणिनिकालीं लेखनकला होती हें आतां बहुशः मान्य करण्यांत येतें. पाणिनिच्याच कालासंबंधीं मागील लेखांकांत सांगितल्याप्रमाणें मतभेद आहे. पण स. पू. चौथ्या शतकांत पाणिनि झाल्याची कीथ वगैरेंची कल्पना सोडून दिली, तर तो बुद्धापूर्वी झाला हें मत आतां बहुमान्य झालें आहे.

तथापि पाणिनि हा बुद्धपूर्व नसल्याचें प्रतिपादन युरोपीय ग्रंथकार अजूनहि करतात. अशा लोकांच्या आधाराला पाणिनिमधील 'यवनानी' हा एक शब्द घेतला जातो. यवन म्हणजे ग्रीक लोक व यवनानी म्हणजे **ग्रीक भाषा** असें या लोकांचें म्हणणें आहे. कात्यायन व पंतजलि यांनीं यवनानी शब्दाची व्युत्पत्ति अशीच दिली आहे. तीवरून वेबर व मॅक्स्म्युलर यांनीं असें मानिलें कीं, ज्या अर्थी पाणिनिला ग्रीक लोकांची लिपि माहित होती, त्याअर्थी अलेक्झँडरनंतर तो झाला असला पाहिजे. याबद्दल गोल्डस्टुकरचें म्हणणें असें पडलें कीं, यवन म्हणजे पर्शियन असा अर्थ घ्यावा, म्हणजे ग्रीकांपूर्वीपासून पर्शियनांची माहिती आर्यांना असल्यामुळें ग्रीक लोकांच्या आगमनानंतर पाणिनि झाला असें मानण्याचें कारण नाहीं.

कै. राजवाडे यांनीं इतर सूत्रांवरून 'यवनानी' या शब्दाचा अर्थ यवन स्त्री असा प्रतिपादिला आहे. अरायन या प्राचीन इतिहासकाराच्या लेखनावरून आपल्याला असें कळून येतें कीं, अलेक्झँडर हिंदुस्थानात आला, त्या वेळीं येथें त्याला फार पूर्वीच्या कालापासून वसाहत करून राहिलेले अशिक्षित ग्रीक लोक आढळले. या ग्रीक लोकांच्या माहितीवरून पंजाबांतील शालातुरग्रामवासी पाणिनीनें त्यांच्या स्त्रियांना यवनानी असा शब्दप्रयोग लावला आहे. म्हणून पाणिनिला अलीकडे ओढण्याचें कांहीं कारण नाहीं. कै. राजवाड्यांच्या या विधानाला इतर प्रमाणांची पुष्टि देऊन पाणिनिचा काल श्री. वैद्यांनीं श. पू. ९ वें शतक हा ठरविला आहे, तो युक्तच आहे.

अखेरचा मुद्दा महाभारतयुद्धाच्या कालनिर्णयासंबंधींच्या पौराणिक उल्लेखांचा होय. श्री. वैद्य हे संस्कृत पुराणें अगदीं कुचकामाचीं आहेत असें मानतात. त्या बाबतींतलें त्यांचें हें मत बखरींविषयींच्या त्यांच्या मताप्रमाणेंच अयुक्त आहे. कारण पुराणांतील माहिती पुराणकारांनीं कांहीं आपल्या कल्पनेनें दिलेली नाहीं. पूर्वापार चालत आलेल्या माहितीवरूनच ती दिली आहे. पुराणांतील अतिशयोक्तीचा भाग कोणता हें सहज कळून येतें. तो काढून टाकल्यावर पुष्कळशी विश्वसनीय माहिती या पुराणांवरून मिळतें, हें पार्जिटरसारखे चिकित्सक लेखक कबूल करतात. असें असून श्री. वैद्यांनीं पुराणांतील माहिती ही प्राचीन परंपरेनें ऐकिलेली माहिती म्हणून सर्वस्वीं त्याज्य मानली आहे. पण आश्चर्याची गोष्ट ही कीं, त्याच वेळीं मेगॅस्थनिस या परदेशांतून येथें येऊन कांहीं वर्षे राहिलेल्या परभाषीय मनुष्यानें ऐकीव म्हणून नमूद करून ठेविलेली माहिती श्री. वैद्यांना प्रमाण वाटते! विभाग ४ पृ. ६ वर ते म्हणतात :—"आमच्या मतें मेगॅस्थनिस्च्या लिखाणाविरुद्ध पुराणांच्या पुराव्याची किंमत शून्य आहे!"

मेगॅस्थनिसला तरी ही माहिती येथूनच मिळाली असली पाहिजे. त्याला स्वतः हिंदुस्थानच्या प्राचीन काळाची माहिती मिळविण्यास दुसरें कोणतेंहि विश्वसनीय साधन नव्हतें. मग असें असून मेगॅस्थनिसची माहिती श्री. वैद्यांच्या मतें भरंवसा ठेवण्यालायक कां? तर ते म्हणतात, इजिप्त व खाल्डिया या देशांसंबंधीं ग्रीक इतिहासकारांनीं लिहून ठेविलेली माहिती विश्वसनीय आहे म्हणून! या तर्कसरणींत अनेक दोष आहेत असें दिसून येईल. एक तर, सर्वच ग्रीक इतिहासकार सारखे विश्वसनीय नाहींत. उदाहरणार्थ, मॅक्‌क्रिंडलनें प्रसिद्ध केलेल्या 'प्राचीन हिंदुस्थाना'बद्दल ग्रीक लोकांनीं लिहून ठेवलेल्या इतिवृत्ताच्या भाषांतराच्या प्रस्तावनेंत त्यानें त्या ग्रीक लेखकांबद्दल अविश्वसनीयत्वाचे अनेक शेरे मारून ठेवले आहेत. उदाहरणार्थ, डाय्‌मॅकसबद्दल तो म्हणतो, 'हिंदुस्थान देशाच्या परिमाणाबद्दल बेहद्द अतिशयोक्तीचीं विधानें त्याच्या हकीकतींत आहेत.' पॉलिबिअस्‌च्या हकीकतीबद्दल स्ट्रेबोनें म्हटलें आहे कीं ती चुकीची आहे. प्रसिद्ध ज्योतिषी टॉलेमी यानें हिंदुस्थानाच्या भूगोलाच्या दिलेल्या माहितींत हिंदुस्थानाच्या पश्चिम किनाऱ्याचें टोंक मुंबईच्या अक्षांशांच्या किंचित् खालीं दिलेलें असून, तेथून एकदम पूर्वकिनाऱ्याकडे पश्चिम–पूर्व अशी भूरेषा गेल्याचें तो दाखवितो! अर्थात् यामुळें मुंबईखालचा कन्याकुमारीपर्यंतचा सर्व देश अजिबात नाहींसा होतो! मेला नांवाच्या रोमन लेखकानें हिंदुस्थानाबद्दल लिहिलेल्या माहितीबद्दल मॅक्‌क्रिंडल म्हणतो, 'त्यानें आपली हकीकत लिहितांना हिंदुस्थानासंबंधींच्या उपलब्ध झालेल्या नवीन माहितीचा बिलकूल उपयोग न करतां जुनी चुकीचीच माहिती दिली आहे.' तात्पर्य, ग्रीक अथवा रोमन लेखकांनीं प्रत्यक्ष आपल्या काळची म्हणून दिलेली माहितीहि साफ चुकीची ठरते. तेव्हां ते लेखक म्हणजे निर्लेप आहेत असें मानण्याचें कांहीं कारण नाहीं.

शिवाय दुसरा एक दोष श्री. वैद्यांच्या विधानांत असा येतो कीं, इजिप्त व खाल्डिया येथील ग्रीक लेखकांची माहिती सत्य मानली, तरी त्यामुळें त्यांची हिंदुस्थानविषयक माहिती खरी ठरणार नाहीं. कारण इजिप्त व खाल्डिया या देशांतील लोकांत ऐतिहासिक दृष्टि असल्यानें त्यांनीं अगदीं बरोबर ऐतिहासिक टांचणें करून ठेविलेलीं होतीं व त्यांच्या वरून ग्रीक लेखकांनीं तेथील माहिती मिळविली, म्हणून ती बरोबर ठरली. उलटपक्षीं, हिंदुस्थानांत ऐतिहासिक दृष्टीचा अभाव असल्यानें जर येथील पुराणांतून दिलेली माहिती चुकीची मानावयाची, तर तशाच माहितीवरून लिहून ठेविलेल्या मेगॅस्थनिस्च्या हकीकतीलाहि तितकीच किंमत द्यावी लागेल. तिसरी एक चूक अशी होते कीं, मेगॅस्थनिस्सारखे लोक फार तर स्वतःच्या प्रत्यक्ष अवलोकनांतील हकीकत बरोबर लिहून ठेवतील; पण डायोनिसस्पासूनची त्यांची माहिती सत्य मानणें म्हणजे त्यांना त्रिकालदर्शित्व देण्यासारखेंच होय. अशा एकंदर कारणांमुळें मेगॅस्थनिस्ला सत्यत्व देऊन पुराणांना शून्य किंमतीचीं ठरविण्याबद्दलचें श्री. वैद्य यांचें मत प्रमाण मानणें अगदीं अशक्य आहे.

[ ६ ]

या अंकांतील उद्दिष्ट विषयास सुरुवात करण्यापूर्वी श्री. वैद्य यांनीं ता. २३-९-३० च्या केसरींत माझ्या तिसऱ्या लेखांकांतील कांहीं आक्षेपांना जें उत्तर दिलें आहे, त्याबद्दल त्रोटक खुलासा करणें अवश्य आहे.

श्री. वैद्य पहिल्या परिच्छेदांत म्हणतात कीं, शतपथ ब्राह्मणाचीं चौदाहि खंडें एकदम बनणें शक्य नाहीं व म्हणून श. पू. ३००० ते २४०० पर्यंतचा काल शतपथरचनेला लागला असणें स्वाभाविक आहे.

म्हणजे शतपथाचा काल निश्चित श. पू. ३००० च आहे असें म्हणतां येत नाहीं, हा आमचा आक्षेप पर्यायानें त्यांनीं कबूल केल्यासारखेंच झालें आहे. आमचा मुख्य आक्षेप शतपथांत श्री. वैद्यांच्या मताप्रमाणें ताज्या घडलेल्या महाभारतयुद्धाचीं स्मारक वाक्यें आहेत अशा कल्पनेनें त्यांनीं शतपथकाल निश्चित करण्याच्या कामीं महाभारतयुद्धकालाच्या केलेल्या उपयोगाबद्दल होता. तेव्हां शतपथाच्या रचनेला ६०० वर्षें लागलीं असतील, तर मग युद्धाच्या स्मृतीच्या ताजेपणाच्या मुद्द्याला कितपत महत्त्व द्यावयाचें, हें आतां वाचकांनींच आपल्या मनाशीं ठरवावें.

आमचा दुसरा आक्षेप 'कृत्तिका वै प्राच्यै दिशो न च्यवन्ते।' या वाक्यार्थाबद्दल व त्याच्यावरून निघणाऱ्या गणितागत कालसंबंधाचा होता. नुसत्या 'न च्यवते' या क्रियापदावरून 'थेट पूर्वेस' कृत्तिका होत्या, असें श्री. वैद्यांचें पुनः आग्रहाचें म्हणणें आहे. आम्हांस वाटतें कीं, कृत्तिका या पूर्वदिशेपासून च्युत होत नाहींत, इतकाच त्याचा अर्थ होतो व त्यावरून त्या पूर्व दिशेकडे होत्या, अगदीं **थेट** पूर्वबिंदूवर होत्या असें होत नाहीं. प्रत्यक्ष शब्दच वाचकांच्या पुढें असल्यानें त्यांनीं त्यांवरून आपलीं अनुमानें बसवावीं.

आमच्या तिसऱ्या आक्षेपाचा विस्तार आम्ही आपल्या चौथ्या लेखांकांत केला आहे; तो पाहिल्यानें समजेल.

याप्रमाणें श्री. वैद्यांच्या उत्तरांचा खुलासा दिल्यावर आतां आपण पुन्हां प्रस्तुत विषयाकडे वळूं. कोणत्याहि समाजाचें वाङ्मय हें त्या समाजाच्या परिस्थितीचें चित्र असतें असा सिद्धांत आहे. इतिहासाच्या माहितीनें तत्कालीन समाजाच्या चित्राची रूपरेखा आंखतां आली, तरी त्यांतील

छायाप्रकाश व रंग भरण्याचें काम तत्कालीन वाङ्मयच करतें. म्हणून इतिहास उपलब्ध असूनहि वाङ्मयाचें महत्त्व परिस्थितीचें यथादर्शन–चित्रलेखन करण्याच्या कामीं फार आहे. पण संस्कृत वाङ्मयाच्या बाबतींत तर हें महत्त्व अपरंपार आहे. कारण इतक्या प्राचीन काळचा इतिहास तर दूरच राहो, पण त्या पुढील काळाचाहि इतिहास हिंदुस्थानांत मुळींच लिहिला गेला नसल्यानें वाङ्मयावरून तत्कालीन परिस्थितीचें जें चित्र आपल्यापुढें उभें करतां येतें, त्यावरच समाधान मानून घेणें भाग आहे. सुदैवानें हें भारतीय वाङ्मय अगदीं अविकृत राहिल्यानें तें चित्र याथातथ्यानें आपल्याला पाहतां येतें. तौलनिक भाषाशास्त्राचा अभ्यास सुरू झाल्यापासून तर निर्जीव शब्दांच्या अस्थिपंजरांत अर्थबोधाचें चैतन्य उत्पन्न करतां येऊं लागून एखाद्या वस्तुसंग्रहालयांतील सांगाड्यांना बोलते करण्यासारखा चमत्कार करतां येऊं लागला आहे. नाहीं तर बलुचिस्थानांतील ब्रहुई भाषेशीं दक्षिणेंतील द्राविडी भाषेचें निकट साम्य अवलोकून बलुचिस्थानांत द्रविड समाज होता व रशियांतील लिथुॲनियन भाषेचें संस्कृत भाषेशीं असलेलें साम्य पाहून या दोन भाषा बोलणाऱ्या लोकांचा पूर्वकालीं एकच समाज होता, हा पूर्वेतिहास कसा कळला असता ? पूर्वकालीन समाजाची ही परिस्थिति तत्कालीन शब्दसंभारावरून व कल्पनांवरूनच निश्चित करतां आली आहे. श्री. वैद्यांच्या सांप्रतच्या संस्कृत वाङ्मयाच्या इतिहासाचा हा विशेष आहे कीं, दरेक परिच्छेदाच्या अंतीं तत्कालीन परिस्थितीचें सुंदर शब्दचित्र त्यांनीं रेखाटलें आहे. त्यामुळें त्यांच्या ग्रंथाला मनोवेधकता प्राप्त झाली आहे. शास्त्रीय विषयप्रति-पादनापेक्षां वर्णनात्मक प्रसंगीं भाषाशैलीला अधिक अवसर सांपडतो. म्हणून श्री. वैद्यांची साधी व सुबोध इंग्रजी भाषा या प्रकरणांत विशेष खुलून उठते.

या परिस्थितीच्या आढाव्यावरून आपल्याला असें कळतें कीं, आर्य लोक हे हिंदुस्थानांत दोन टोळ्यांनीं आले. पहिली टोळी आपल्याला सूर्यवंशी म्हणवूं लागली व दुसरी जी टोळी काश्मीरच्या उत्तरेकडून गिलगितवरून हिंदुस्थानांत आली ती आपल्याला सोमवंशी म्हणवूं लागली. त्यांच्यांत आपआपसांत वर्चस्वासाठीं दाशराज्ञयुद्ध झालें. पण पुढें दोघांनाहि अत्रत्य प्रबल अनार्यांशीं लढावें लागलें. हे अनार्य 'अनास' म्हणजें नकटे व कृष्णवर्ण असत. म्हणून त्यांना आर्य लोक दास अथवा दस्यु म्हणत. त्यांच्यांत लिंगपूजा चालू असे. म्हणून त्यांना शिश्नदेव असेंहि आर्यांनीं म्हटलें आहे! तसेंच ते लोक सर्पपूजक असत, अथवा सांपां-सारखे हलकेंच येऊन ते आर्यांवर अचानक हल्ला करीत, म्हणून त्यांना 'नाग' ही संज्ञा दिली असेल. पुढें पुढें अनार्यांतील पुढारलेल्या जातींच्या स्त्रियांशीं आर्यांनीं विवाह करण्यास सुरुवात केली. गंधर्व, अप्सरस् वगैरे कांहीं गौरवर्ण जाती हिमालयांत राहत असत, पण त्या लढाऊ नव्हत्या. असुर अथवा अदेव हे इराणी आर्य होत. ते सूर्यपूजक व अग्निपूजक असत. पण हिंदुस्थानांत आल्यावर अनार्यांशीं लढतांना भारतीय आर्यांनीं ज्या लढाऊ इंद्राला देवांत अग्रमान दिला, त्या इंद्राचे असुर हे शत्रू असत.

पंजाब हा ऋग्वेदीय आर्यांचा मुख्य प्रदेश होता, तरी वेदत्रयीच्या अखेरीस व ब्राह्मणकालापूर्वींच ते कुरुपांचालांत वस्ती करून राहूं लागले होते. ऋग्वेदांतहि गंगा व यमुना या नद्यांचे उल्लेख आहेत. आर्य लोक हिंदुस्थानांत येतांनाच ते आपल्याबरोबर ब्राह्मण, क्षत्रिय व वैश्य असा वर्णत्रयभेद घेऊन आले होते. तथापि त्या काळीं हा भेद मुख्यतः व्यवसायात्मक असून, त्यामुळें परस्परांत विवाह होण्याला प्रत्यवाय येत नसे. अशा संबंधांपासून झालेला पुत्र पितृवर्णीय समजला जाई. त्यांच्यांत राजे असत व त्यांना अभिषेकानें राज्यपद प्राप्त होई. कधीं कधीं राजा हा राष्ट्राकडून

निवडला जाई व कधीं तो आनुवंशिक असे. त्या काळचीं राष्ट्रें लहान लहान असत. आर्य लोक रथांतून लढाई करीत. त्यांना लोखंडाची व पोलादाची माहिती असे व त्यांचे बाण करून ते लढत. सुवर्ण अर्थात्‌च विपुल असे. त्याचे अलंकार करीत व ब्राह्मणांना दक्षिणा देत. त्यांना समुद्राची माहिती असे. या प्रश्नावर मॅक्स्‌म्युलर वगैरे युरोपियन पंडित व श्री. वैद्य यांचा मतभेद आहे. पाश्चात्यांच्या मतें सिंधु नदीलाच आर्य लोक समुद्र म्हणत, आणि त्या नदीचीं मुखें त्यांना माहीत नव्हतीं ! पण श्री. वैद्यांनीं असें दाखविलें आहे कीं सिंधु व अर्णव असे दोन शब्द ऋग्वेदांत आढळतात. तेव्हां त्यांना समुद्रहि माहीत होता असें मानलें पाहिजे. सुमेर व भारत यांच्यांत निकट संबंध होता हें तर सिद्धच आहे. मग तो आमच्या मताप्रमाणें सजातीयत्वामुळें असो वा श्री. वैद्यांच्या मताप्रमाणें व्यापारविषयक असो. भारतीय आर्यांची संस्कृति उच्च दर्जाची होती. तथापि जुगार त्यांना फार प्रिय असे. जुगाऱ्याबद्दल ऋग्वेदांत एक मजेदार सूक्त आहे. तथापि सत्य, नीति, पराक्रम हे सद्‌गुण त्यांच्यांत फार श्रेष्ठ मानले जात. त्यांच्यांत प्रौढविवाह होता. लग्नाचा विधि हुबेहुब हल्लींच्यासारखा असे. पांच सहा हजार वर्षेंपर्यंत तो जसाच्या तसा राहिला आहे, हें मोठें आश्चर्य आहे. फक्त ऋग्वेदकालीं विवाहप्रसंगीं वर हा वधूला घेऊन लग्नापूर्वी आपल्या घरीं येई व तेथें त्यांचा विवाह होई. तो पुढें अथर्ववेदकाळीं हल्लींप्रमाणें वधूगृहीं होऊं लागला, एवढाच फरक त्यांत झाला. गृहपत्नीचें घरांत पूर्ण वर्चस्व असें. सतीची चालहि त्या वेळीं अस्तित्वांत असे. ऋग्वेदाच्या दहाव्या मंडळाच्या १८ व्या सूक्तांत मृत भर्त्यांच्या चितेवरून उतरण्याला त्याच्या स्त्रीला विनंति करण्याबद्दलच्या उल्लेखावरून तसें म्हणतां येतें. त्यांच्यांत मृताला अग्नि देत, त्याचप्रमाणें पुरण्याचीहि पद्धति असे. मृतश्राद्ध करण्याचा संप्रदाय असे,

त्या काळींहि राजयक्ष्मा अथवा क्षय हा रोग हल्लींप्रमाणेंच प्रबळ असून त्याला आर्य लोक फार भीत. ऋग्वेदांत त्या रोगावर खास दोन सूक्तें आहेत व लग्नानंतर पत्नीला घेऊन पति स्वगृहीं जातांना त्यानें करण्याच्या प्रार्थनेंत या रोगापासून निवारण करण्याबद्दलचा उल्लेख आहे!

याप्रमाणें त्या कालच्या परिस्थितीबद्दल श्री. वैद्यांनीं दिलेल्या माहितींत आणखीहि कांहीं मनोरंजक बाबतींची भर घालतां येईल. आर्यांशीं लढणारे अनार्य दस्यु हे फार प्रबळ व सुसंघटित असत. त्यांच्याजवळ अपार संपत्ति असून, तींत 'गोभिरश्वैरथेभिः।' गाई, अश्व, रथ यांचा समावेश असे, व तीं ते शिश्नदेव शंभर दरवाज्यांच्या किल्ल्यांतून ठेवीत. (अनर्वा शतदुरस्य वेदोघ्नच्छिश्नदेवा अभिवर्पसाभूत्।) ते रत्नांचीं व सुवर्णाचीं आभरणें वापरीत व सुवर्णाच्या, चांदीच्या व लोहाच्या किल्ल्यांतून राहत. तेहि रथांतून लढत. आर्य राजांत योग्यतेच्या दृष्टीनें पायऱ्या असत. राजांच्या व सरदारांच्या रथांचे घोडे लांब आयाळीचे व पुष्ट असत. त्यांना हल्लींप्रमाणेंच चणे घालीत. (धाना अत्तवे ते हरिभ्याम्।) लढतांना योद्धे कवच (वर्म) घालीत, डोक्याला शिरस्त्राण घालीत, व ढाल (वरुथ) वापरीत. गाईच्या तातीची दोरी असलेलीं धनुष्यें ते घेत व वेताचे बाण करून त्यांना (शल्य) लोखंडाचीं टोकें लावीत. प्रत्येक सैन्याजवळ त्याचें निशाण असे व लढाईत हे ध्वज एकमेकांवर आदळत. (समीपृच्यते सममेव केतूः।) लढतांना तलवारी व लोखंडी चक्रेंहि वापरीत. (हस्तेषु खादिद्र कृतिश्च संसदे।) लढाईशिवाय शांततेच्या काळीं सरदार लोक शिंपांच्या अलंकारांनीं सुशोभित केलेल्या चार घोड्यांच्या रथांतून फिरत. करमणुकीसाठीं रथांच्या शर्यती लावीत. रानटी हत्ती, गवय, वराह, सिंह इत्यादिकांची ते शिकार करीत व मुष्टियुद्धहि करीत.

पुरुष दोन वस्त्रें वापरीत व शिवाय (उष्णीष) पागोटें घालीत. वस्त्रांना सुंदर किनारी असत. ते डोक्याची श्मश्रु करीत व शेंडीची गांठ मारून ती कधीं उजवीकडे व कधीं डावीकडे झुकती ठेवीत. रोज स्नान करीत. स्त्रिया घरांत वस्त्रें विणीत. त्या मोकळ्या फिरत. ( सहोत्र स्म पुरा नारी समने वावगच्छति। ) व समारंभाला जात. त्या पुष्पमाला घालीत व सुगंधी द्रव्यें वापरीत व रस्त्यानें सौंदर्यभरानें गर्वित होत्सात्या त्या हंसत, चमकत अशा जात. ( संस्मयमाना युवतिः पुरस्तादाविर्वक्षांसि। ) काम करतांना गाणें म्हणत. त्या उषःकालीं उठत, कारण उगवलेला सूर्य निद्रिस्त जनांचें सौंदर्य हरण करतो असा समज असे. जरी कांहीं कन्या पित्यांच्या घरींच अविवाहित राहत, तरी बहुतेक लग्न करीत. कांहीं मुली खऱ्या प्रेमामुळें लग्न करीत, तर कांहींच्या पित्यांच्या द्रव्यामुळें त्या नवऱ्यांना प्रिय होत. ( कियती योषामर्यतो वधूयोः परिप्रीतापन्यसा वार्येण। ) वराचें चित्त हरण करण्यासाठीं उपवर मुलींना त्यांच्या माता शृंगारीत. ( सुसंकाशा मातृमृष्टेव योषा। ) पैतृक धन मुलांनाच मिळे. मुलगा नसला, तर मात्र हें रिक्थ मुलींना व त्यांच्या नवऱ्यांना मिळे. त्या काळीं राजे लोक जमिनीवर कर घेत. त्यासाठीं जमिनींची मोजणी केली जाई. ( मिमाय मानैः। ) त्यासाठीं प्रमाणाच्या काठ्या असत. ( समानभिर्मभिरे येमुरुर्वीः। ) शेताची मापणी करून त्याचे नंबर पाडीत. ( क्षेत्रमिव विममुः। ) लोक पुष्कळ वेळां आपलें सुवर्ण कलशांत घालून पुरून ठेवीत. (हिरण्यस्य कलशं निखातम्। ) तथापि एकंदर समाजरचना सुव्यवस्थित असे. अशा प्रकारची अत्यंत मनोरंजक व उपयुक्त माहिती या वाङ्मयावरून आपणांस मिळते.

यानंतर ब्राह्मणकालांत व उपनिषत्कालांत या स्थितींत हलकें हलकें फरक पडला. यज्ञयागाचें प्रस्थ माजलें. ब्राह्मणांतहि इतर धंदे करणारे

लोक होऊं लागले. क्षत्रियांचे दोन भाग पडले. राजवंशी लोक हे राजपुत्र म्हटले जाऊं लागले व इतरांना 'उग्र' ही संज्ञा लावीत असत. मूळच्या चार जातींच्या मिश्रणानें व नवीन व्यवसायानें इतर जाती बनूं लागल्या. ब्राह्मणकालींच मगध, विदेह, आंध्र या देशांत वस्ति झाली होती. आरंभीं इंद्र हा जरी आर्यांचा मुख्य देव मानला असे, तरी नंतर विष्णु.ही देवता सर्वश्रेष्ठ म्हणून पुढें येऊं लागली. पूर्वींच्या वेदकालीं संतति ही पित्याच्या वर्णाची समजली जाई; ती नंतरच्या ब्राह्मणकालीं आईच्या वर्णाप्रमाणें मानण्याचा परिपाठ पडूं लागला. शूद्रीच्या ठिकाणीं झालेला ब्राह्मणपुत्र हीन मानला जाऊं लागला, हें तांड्यमहाब्राह्मणांतील एका कथेवरून दिसून येतें. वत्स व मेधातिथि या दोन काण्व ब्राह्मणांत तंटा लागून मेधातिथीनें वत्साचा 'तूं शूद्रीपुत्र असल्यानें हीन ब्राह्मण आहेस' असा आधिक्षेप केला. तेव्हां त्यानें अग्निदिव्य केलें, पण त्यांत त्याचा एक केंसहि न जळल्यानें (तस्य न लोम च नौषत्।) वत्साची जाति ब्राह्मण ही खरी ठरल्याची ही कथा आहे. ब्राह्मणांचे गोत्रप्रवरभेदानें निराळे संघ पडण्यास सुरुवात झाली. या काळाच्या अखेरीस उपनिषदें रचण्यांत आलीं. राज्यभार क्षत्रियांवर सोंपवून यज्ञयागाच्या शुष्क कार्याला कंटाळलेले ब्राह्मण तत्त्वजिज्ञासेनें अरण्यांत जाऊन चर्चा करूं लागले. त्यांत क्षत्रियहि भाग घेत. यावरून मॅक्सम्युलरनें अशी एक कल्पना लढवून दिली कीं, तात्त्विक चर्चेचे पुरस्कर्ते सर्व क्षत्रियच होते. विश्वामित्र, जनक, बुद्ध हे सर्व क्षत्रिय होते च ते तिघेहि ब्राह्मणांच्या आपमतलबी गर्विष्ठपणाविरुद्ध धडपडत होते. यावरून तत्त्वज्ञानांत क्षत्रिय हेच सर्वांचे गुरू असत. छांदोग्य उपनिषदांत 'यथैषा विद्या नास्मत्कुलाद्गता।' (ही विद्या आमच्या कुलांतून गेली नाहीं) अशा उल्लेखावरून कांहीं विद्यांचा उद्गम क्षत्रिय राजांपासून झाला ही गोष्ट खरी असली, तरी पुष्कळ विद्यांचा उद्गम व गुरुत्व ब्राह्मणांकडेसच असे. याज्ञवल्क्य,

उद्दालक, आरुणि, सोमशुष्म सत्ययाजी, भृगु हे सर्व ब्राह्मणच विद्या-प्रवर्तक म्हणून प्रसिद्ध आहेत. इतकेंच नव्हे, तर जनकाची याज्ञवल्क्याच्या ठिकाणची गुरुभक्ति पाहिली, म्हणजे जनक हा ब्राह्मणांविरुद्ध धडपडत होता हें विधान किती दूषित आहे हें दिसून येईल ! श्री. वैद्य म्हणतात त्याप्रमाणें तत्त्वजिज्ञासेच्या मार्गांत त्या काळीं दोघेहि सहकार्य करीत असत, असेंच दिसून येतें.

यानंतरच्या वेदांगांच्या काळची परिस्थिति पाणिनीवरून दिसून येते व तिचा उल्लेख मागील प्रकरणांतून आलाच आहे. त्या काळीं ज्ञात असलेल्या प्रदेशाचे तीन विभाग पाडले गेले होते. सिंधु नदीच्या उगमाभोंवतालचा प्रदेश व हिमालयाच्या पलीकडील प्रदेश हा उत्तरभाग, पंजाब, कुरुक्षेत्र व राजपुताना हा मध्यदेश व यमुनेपलीकडील प्रदेश हा पूर्वभाग, असे ओळखले जात. सौराष्ट्र उर्फ काठेवाड हा देशहि पाणिनीस माहीत होता. अहिच्छत्र, कान्यकुब्ज या शहरांचा उल्लेख तो करतो. पाटलिपुत्राचा अर्थातच तो उल्लेख करीत नाहीं, कारण त्याची स्थापना पाणिनीनंतर तीन शतकांनीं झाली होती. पंजाब व त्याच्या उत्तरेकडील मद्र, कंबोज, कपिश (काबूल), गान्धार, वाहीक, उशीनर, त्रिगर्त या देशांचा तो उल्लेख करतो. सौवीर अथवा सिंधचा उत्तरभागहि त्याला माहीत होता. त्या काळीं सर्वत्र लहान लहान राज्यें असत व त्यांना गणराज्यें म्हणत. या राज्यांतून नाणीं पाडलेलीं असत, त्यांतील एका नाण्याचें नांव 'कंस' हें असे. मैत्रायणीय, पाराशरीय, अशीं गोत्रसमुदायात्मक आड-नांवें असत. हल्लीं माहीत असलेलें सर्व वैदिक वाङ्मय त्या काळीं ज्ञात होतें. अशा प्रकारची माहिती पाणिनीच्या सूत्रांवरून आपल्याला मिळते. श्री. वैद्य यांनीं आपल्या ग्रंथांत अशा प्रकारें आद्यकालापासून पाणिनीच्या कालापर्यंतचा चित्रपट टिप्पणीरूपानें मधून मधून अनुस्यूत केल्यामुळें

त्याला फार मनोरंजकता आली आहे. या दीर्घ कालांत परिस्थित्यनुरूप भाषेंत कसकशीं स्थित्यंतरें झालीं, एवढें मात्र आतां पुढील शेवटल्या लेखांकांत पहावयाचें उरलें आहे.

[ ७ ]

कोणत्याहि समाजाची परिस्थिति व त्याची तत्कालीन भाषा यांचा अन्योन्यसंबंध असतो, या सार्वत्रिक नियमाप्रमाणें संस्कृत भाषेची उत्क्रांतीहि ती बोलणाऱ्या समाजाच्या स्थितीप्रमाणें होत गेली आहे. ती कशी तें या प्रकरणांत आपण पाहूं. संस्कृत भाषेची मूळ उत्पत्ति अर्थातच हिंदुस्थानांत झालेली नाहीं. हल्लींचा भारतीय आर्यसमाज प्रथमतः हिंदुस्थानांत आला, त्या वेळीं वैदिक संस्कृत भाषा त्यांच्यांत चालू होती. आर्यलोक हिंदुस्थानांत कोठून तरी बाहेरून आले, याबद्दल सर्व युरोपियन पंडित व बरेचसे भारतीय विद्वान यांच्यांत एकमत आहे. मात्र प्रो. अविनाशचंद्र दास, श्रीयुत नानासाहेब पावगी इत्यादि कांहीं जणांचें मत या मताशीं विसंवादी आहे. त्यांच्या मतें भारतीय आर्यांचें मूलस्थान हिंदुस्थानच होय. पण त्यांपैकीं नानासाहेब पावगींनींहि आर्य लोक हे हिंदुस्थानांतून उत्तर ध्रुवाकडे एके काळीं गेले होते असें मानलें आहे.

हे आर्य लोक बाहेरून हिंदुस्थानांत आले, इतक्यापुरतें इतरांच्यांत एकमत असलें, तरी ते बाहेरून कोठून आले, याबद्दल पुनः त्यांच्यांत मतभेदच आहे. लो. टिळक व श्री. वैद्य यांच्या मतें ते उत्तरध्रुवाजवळून हिमप्रलयानंतर हलून दक्षिणेकडे आले. ज्याप्रमाणें ते हिंदुस्थानांत आल्याचा काळ वसंतसंपात मृगशीर्षांत असल्याच्या गमकावरून गणितानें स. पू. ४५०० चा ठरवितां येतो, त्याप्रमाणें तत्पूर्वीच्या कालाचेंहि गमक

तो संपात पुनर्वसु नक्षत्रांत असल्याच्या उल्लेखावरून मिळतें. तैत्तिरीय संहितेंत याप्रमाणें संपात हा पुनर्वसूंत असून त्या नक्षत्राची देवता अदिति आहे असा उल्लेख उपलब्ध आहे व तेथपासून सूर्य उत्तरेकडे जातो असें म्हटलें आहे. देवांची माता अदिति इच्यापासून म्हणजे पुनर्वसु नक्षत्राच्या देवतेपासून पुढील देवांची उत्पत्ति आहे, या आख्यायिकेचा अर्थ प्राचीनांत प्राचीन अशा वैदिक आर्यांचा तो काल होय, असें कै. टिळक व श्री. वैद्य यांनीं समर्पक रीतीनें दाखविलें आहे. अर्थात् त्या प्रदेशांतील आर्यांच्या वस्तीला अनुसरून असेंच त्यांचें तत्कालीन वाङ्मय असलें पाहिजे. महिनेच्या महिने राहणारा उषःकाल व त्या अवधींत सूर्याचें अदर्शन, सूर्याला एखाद्या अंधःकारांत असलेल्या सर्पानें गिळल्यामुळें तो पुन्हां उत्पन्न झाल्याची कल्पना, त्या सर्पराक्षसाशीं देवांच्या राजाचें होणारें युद्ध व त्यांत त्यानें त्या राक्षसाला जिंकून मारल्यानंतर सूर्याचें पुन्हां होणारें आनंदकारक दर्शन, सूर्याच्या उदयास्तामुळें दिवस मोजतां आल्यानें त्या दिवसरूपी गाई जणूं काय पूर्वी हरवल्या असून नंतर सांपडल्या अशा अर्थाचें काव्यात्मक वर्णन, इत्यादि वैदिक वाङ्मयाचे विशेष हे कै. टिळकांनीं आपल्या 'आर्क्टिक होम' या पुस्तकांत सुंदर रीतीनें वर्णिलेच आहेत.

त्यानंतर स. पू. ४५०० च्या सुमारास हे आर्य हिंदुस्थानांत आले, त्या वेळीं तेथील नद्या, पर्वत, समुद्र इत्यादि नवीन वस्तुपरिचयामुळें त्यांच्या मूळच्या देवांत अधिक भर पडली. तत्पूर्वींचे प्रजापति, ब्रह्मणस्पति, अश्विनौ इत्यादि देवांचें वर्चस्व नंतर कमी होऊं लागून, जयिष्णु इंद्र, सूर्य, मरुत्, अग्नि इत्यादींचा महिमा वाढला. पराक्रमी इंद्र हा तर त्यांच्या स्वतःचेंच प्रतीक होय असें म्हटलें तरी चालेल. एकंदरींत ऋग्वेदकालीन वाङ्मय जिवंत, निसर्गमनोहर, ओजस्वी व स्फूर्तिप्रद असें आहे. त्यांत उत्कृष्ट काव्य आहे, त्यांत मनोरंजक आख्यायिका आहेत, त्यांत

रसरसणारीं युद्धवर्णनें आहेत व एकंदरीनें जगांतील उत्कृष्ट वाङ्मयांत गणण्याजोगें तें वाङ्मय आहे.

यानंतरच्या ब्राह्मणकालांत यज्ञयागाचें प्रस्थ फार माजलें. आर्यांच्या वस्तीचा गुरुत्वमध्य पंजाबांतून कुरुपांचालांत म्हणजे दिल्ली-जवळच्या प्रदेशांत आला. शत्रूंचीं राज्यें जिंकल्यामुळें आर्यांना स्वास्थ्य प्राप्त झालें. त्यांच्यांतील चार जातींची घटना दृढ होऊन आपआपल्या वर्णांचीं कर्तव्यें त्या करूं लागल्यानें, ब्राह्मणांना आपला सर्व काळ यज्ञयागादिक्रियेकडे खर्चितां येऊं लागला. शारीरिक स्वास्थ्य, राजांचें द्रव्यसहाय्य व बुद्धीची कुशाग्रता या साधनांची जोड जमल्यामुळें त्यांनीं एक यज्ञसंस्थापर असें अवाढव्य वाङ्मय निर्माण केलें. अर्थात् तत्कालीन वाङ्मयाचें स्वरूपहि त्या परिस्थितीला अनुरूप असेंच होतें. प्रथमकाळच्या स्फूर्तियुक्त काव्यरचनेऐवजीं त्या काळीं विस्तृत गद्यरचना आली. एकेक वाक्य पुन्हां पुन्हां उच्चारून केलेला वाक्प्रपंच त्यांत आला. यज्ञीय आयुधांच्या नांवांनीं भाषेचा शब्दकोश वाढला, व सामान्य वाङ्मयाला अनुपयोगी अशा कित्येक नवीन कल्पनांचें जाळें वाङ्मयांत विणलें गेलें. सारस्वत या दृष्टीनें तें वाङ्मय कमी दर्जाचें असलें, तरी तत्कालीन परिस्थितीचा आदर्श म्हणून तें अत्यंत महत्त्वाचें आहे.

याप्रमाणें ब्राह्मणकालीं यज्ञीय वाङ्मयाचा अत्यंत विस्तार झाल्यानें व तें वाङ्मय यज्ञकार्यासाठीं नेहमीं स्मरणांत ठेवणें जरूर असल्यानें, एवढें अफाट वाङ्मय ध्यानांत ठेवण्याच्या काठिण्यामुळें सूत्रांचा उद्गम झाला. अत्यंत थोड्या शब्दांत कांहीं सांकेतिक समयांनीं विस्तृतार्थ निदर्शित करणें हें सूत्रांचें लक्षण वर्णिलें आहे. युरोपियन लोकांना या प्रकाराचें फार आश्चर्य वाटून ते म्हणतात कीं, सर्व जगाच्या वाङ्मयांत या सूत्रांना तोड नाहीं. मॅक्डोनेल म्हणतो, 'The prose in which these works are composed is so compressed, that the word-

ing of the most laconic telegram would often appear diffuse compared with it!' (या सूत्रांतील गद्य इतकें अत्यल्पाक्षरात्मक असतें कीं, त्याच्या मानानें अगदीं थोडक्यांत लिहिलेली तारहि पाल्हाळिक वाटेल!) अर्थात् सूत्रें रचण्याचा मुख्य उद्देश या मार्गानें साधला, तरी त्यानें सारस्वताचा पार लोप झाला व भाषेंत शब्द तेवढे उरले! अर्थातच यापुढें जेव्हां या अर्थशून्य यज्ञक्रियेचा लोकांना कंटाळा आला व या बाह्य विस्ताराच्या आंत तत्त्व काय आहे याचें ते शोधन करूं लागले; त्या काळीं उपनिषदांचा उदय झाला. अरण्यांत राहून एकत्र चर्चा करून जगताचें आदितत्त्व काय असावें, याचें विवेचन करणाऱ्या या विचारसंग्रहांत सूक्ष्म कल्पना व काव्यमय वर्णनें हीं दोन्ही असून त्याबरोबरच तर्कसरणीचाहि त्यांत अवलंब केला गेला आहे. पण या तर्कानें साध्यज्ञान होत नाहीं असें आढळल्यानें 'नैषा तर्केण मतिरापनेया। स्वसंवेद्यमेवैतत्।' असा सिद्धांत त्यांनीं बांधला. या उपनिषदांपैकीं पहिल्या व महत्त्वाच्या दहा उपनिषदांतून हें वाङ्मय विशेष उत्तम रीतीनें प्रतीत झालें आहे, व श्री. वैद्यांनीं त्याचे ठिकठिकाणीं उल्लेख देऊन एक प्रकारें औपनिषदिक ज्ञानाची सूचीच आपल्या ग्रंथांत तयार करून ठेविली आहे.

वेदकालीं कोसलदेशापर्यंत पसरलेली आर्यांची वस्ति ब्राह्मणकालीं मिथिला व विदेह म्हणजे हल्लींच्या बिहार प्रांतापर्यंत पसरली. याबद्दलची एक कथा शतपथाच्या प्रथम काण्डांत दिली आहे. सरस्वतीच्या तीरावर राज्य असलेला माठव नांवाचा राजा आपला पुरोहित रहुगण गौतम याला बरोबर घेऊन आपल्या श्रौताग्नीसह सदानीरा नदीच्या तीरापर्यंत आला. तेथील भूमि ही वैश्वानर अग्नीनें दग्ध केलेली नव्हती. तथापि तो अग्निदेव माठव राजा विदेहाला म्हणाला, 'या नदीच्या पूर्वेस तूं आपली वस्ति कर.' अर्थात् तेथपर्यंत आर्य लोक त्या प्रदेशांत जात नसत असें समजून येतें. नंतर या प्रदेशांतच

प्रसिद्ध तत्त्वज्ञ याज्ञवल्क्य उदयास आला व त्यानें पुढें बृहदारण्यकोपनिषदांतील तत्त्वज्ञानचर्चेंत जनकाचा पुरोहित म्हणून अग्रमान मिळविला. या उपनिषदांतून अत्यंत उत्कृष्ट वाङ्मयरत्नें सांपडतात. अशा औपनिषादिक वचनांची रत्नमाला कोणी तयार केल्यास ती फार मनोहर होईल.

यापुढें सूत्रकालानंतर संस्कृत वाङ्मयाला निराळीच दिशा लागली. ब्राह्मणकालांतील वाङ्मयांत जरी प्राक्कालीन आख्यायिका मधून मधून घातल्या गेल्या आहेत, तरी त्यांत अपूर्व कल्पकतेचा गुण मुळींच नाहीं व सूत्रांत तर अर्थातच नाहीं. तत्पूर्वीच्या वेदवाङ्मयांतील नैसर्गिक सृष्टिवर्णनें उत्कृष्ट आहेत. पण त्या वाङ्मयांत कथानकांची नवीनता, रचनाचातुर्य, संविधानककौशल्य इत्यादींना अवसरच नव्हता. हा सूत्रकाल संपल्यावर वाङ्मयांत आलेल्या नवीन प्रकारांत या नूतन कल्पनाशक्तीचा ऊर्ज प्रथम दिसून आला आणि महाभारत हा इतिहास, रामायण हें आदिकाव्य व सर्व पुराणांचें पूर्वस्वरूप असलेलें आदिपुराण, इत्यादि प्रकारचें सारस्वत निर्माण व्हावयास लागल्यावर संस्कृत वाङ्मयाच्या सर्वांगांचा परिपोष होण्यास अवसर सांपडला.

या सर्व संस्कृत वाङ्मयाचा शोध पाश्चात्यांना लागल्यावर त्यांच्या नेहमींच्या मूलग्राही उद्योगानें त्यांनीं त्या वाङ्मयाचें सर्वांगीण शोधन केलें. अर्थात् हा वाङ्मयविस्तार जसजसा वाढूं लागला, तसतसें एकाच व्यक्तीस सर्व वाङ्मयाचें आलोडन करणें अशक्य झाल्यानें, श्रमविभागाच्या तत्त्वावर ज्याला जो भाग आवडला, त्यावरच त्यानें व्यासंग करण्याचें ठरविलें. अशा रीतीनें जवळ जवळ शंभर वर्षें हा त्यांचा उद्योग अविरत चालू आहे. एवढ्या अवधींत अभ्यासिलेल्या वाङ्मयापैकीं कोणते भाग त्यांना विशेष आवडले आहेत, हें जाणणें मोठें मनोरंजक होईल. आपण इतरांना कसें दिसतों, हें जाणणें पुष्कळ वेळां मनोरंजक व बोधप्रद असतें. विंटरनिट्झ् या पंडितानें संस्कृत वाङ्मयापैकीं युरोपियन लोकांच्या

अभिरुचीस पात्र झालेले भाग कोणते याबद्दल एका लेखांत विवेचन केलें आहे, त्यावरून आपल्याला वरील प्रकारचें ज्ञान होतें.

तो म्हणतो, वैदिक वाङ्मयापैकीं उपनिषदें हीं पाश्चात्यांत फार लोकप्रिय झालीं आहेत. त्यानंतरच्या कालांतील भगवद्गीता तर अर्थात् सर्व जगांत मान्यता पावली आहे हें सांगणें नकोच. त्यानंतर महाभारतांतील नलोपाख्यान तिकडे फार प्रिय झालेलें आहे. त्याचप्रमाणें आर्यस्त्रीचा सर्वोत्कृष्ट आदर्श असलेल्या पुण्यस्मरण सावित्रीचें आख्यानहि त्यांना अत्यंत प्रिय झालें आहे. या दोनहि कथांचीं सर्व युरोपियन भाषांतून भाषांतरें झालेलीं आहेत. युरोपच्या विद्यापीठांतून संस्कृत भाषेचा अभ्यास सुरू करावयाचा म्हणजे नलोपाख्यानापासूनच तो करण्याची तिकडे वहिवट पडून गेली आहे. सावित्रीच्या आख्यानाचीं जर्मन भाषेंत अनेक भाषांतरें झालीं असून, त्याचे नाट्यप्रयोगहि करण्यांत येत असतात. या आख्यानाप्रमाणेंच महाभारतांतील एक रूपकात्मक कथा पाश्चात्यांच्या आदराला पात्र झाली आहे. एका घोर अरण्यांतील एका भयाण विहिरीच्या भोंवतीं दाट जंगल पसरलेलें आहे, त्यांत अनेक हिंस्र श्वापदें भयंकर गर्जना करीत हिंडत आहेत, त्या विहिरींत एक वेल लोंबत असून तिच्याखालीं एक काळसर्प आ वासून उभा आहे; अशा स्थितींत त्या वेलीपासून थेंबथेंब स्रवणाऱ्या मधुबिंदूसाठीं एक मनुष्यप्राणी त्या कोमल वेलीच्या तरल आधारावर लोंबकळत राहिला आहे, असें तें रूपक आहे. महासंकटांनीं ग्रस्त अशा या आयुष्यांत सुखाच्या लवलेशाची आशा धरून जगणाऱ्या मनुष्याचें चित्र सुंदर रीतीनें तींत रेखाटलें आहे. या वाङ्मयकृतींनंतर अर्थातच कालिदासाच्या नाटकांना व त्यांतहि विशेषतः शाकुन्तलाला मिळालेलें श्रेष्ठ स्थान सर्वांच्या परिचयाचें आहेच. गटेची कालिदासस्तुतिपर कविता प्रसिद्धच आहे. कालिदासाच्या नाटकांशिवाय युरोपांत मृच्छकटिक हें नाटक

फार लोकप्रिय झालें आहे. पण या सर्व कृती जरी तिकडे प्रिय झालेल्या असल्या, तरी सर्वसाधारण आबालवृद्धांनाहि अत्यंत आवडणारी संस्कृत कृति म्हणजे पंचतंत्र ही होय. मूक प्राण्यांना बोलते करून, पण त्यांचे मूळचे पशुपक्षीस्वभाव कायम ठेवून त्यांच्या संभाषणांत एक प्रकारचा अव्याज-मनोहर विनोद निर्माण करून, त्यायोगें व्यवहार आणि नीति यांचें शिक्षण देण्याचा हा प्रयत्न सर्वांचीं अंतःकरणें आपल्याकडे खेंचून घेत आहे. अशा प्रकारच्या निर्देशांवरून संस्कृत वाङ्मयाचें जागतिक दृष्ट्या महत्त्वमापन करण्यास एक प्रकारें चांगलें साधन उपलब्ध झालें आहे.

या निर्देशांपैकीं उपनिषदें व भगवद्गीता हीं तेवढीं सांप्रतच्या खंडाच्या क्षेत्रांत येतात. बाकीचे ग्रंथ यापुढील खंडांतून येतील. तथापि या खंडाच्या आरंभीं एकंदर संस्कृत वाङ्मयाचा आढावा श्री. चिंतामण-रावांनीं घेतला असल्यानें, त्याचा येथें उल्लेख करणें अप्रस्तुत होणार नाहीं. असो, अशा प्रकारें आपल्या गीर्वाण वाङ्मयाचें संकलित शब्दचित्र तीन फलकांतून काढण्याचें ठरवून, त्यापैकींचा प्रथम फलक श्री. वैद्य यांनीं आपल्यापुढें ठेविल्यानें त्यांनीं त्या वाङ्मयाची अत्यंत महत्त्वाची कामगिरी बजाविली आहे. तिचा खरा आस्वाद घेण्यास ती मुळांतच पाहिली पाहिजे. यापुढील खंड श्री. वैद्य लवकरच बाहेर पाडून आपल्या ग्रंथ-प्रासादावर कळस चढवतील, अशी आशा आहे. तथापि झालेल्या कामगिरी-पुरतें त्यांचें मनःपूर्वक अभिनंदन करून हें बरेंच लांबलेलें परीक्षण आतां पुरें करूं.

# प्रसन्न वाङ्मय*

आजच्या संमेलनाच्या अध्यक्षपणाचा मोठा मान मला देऊन आपण माझा जो गौरव केला, त्याबद्दल आपले आभार मानणें हें माझें प्रथम कर्तव्य आहे. यापूर्वीचें मध्यभारतांतील साहित्यसंमेलन उज्जयिनीस भरलें होतें; त्या वेळीं अध्यक्षपणाची माळ श्री. तात्यासाहेब केळकर यांच्यासारख्या अभिजात व रसिक विद्वानाच्या गळ्यांत पडली होती. त्यांच्यामागून ती जबाबदारी मजवर पडली आहे. तथापि इंदूर हें महाराष्ट्रीय संस्कृतीचें व मराठी भाषेचें एक प्रमुख केंद्र असल्यामुळें व मराठी समाजाच्या धमन्यांतील रुधिराभिसरण सर्वत्र सारखें चालू राहिल्यानेंच त्या समाजाचें प्रकृतिस्वास्थ्य राहणार असल्यामुळें, मराठीच्या एका केंद्रांतील विचार दुसऱ्या केंद्राकडे आणून सोडण्याचें हें कार्य मी स्वीकारिलें आहे. किंबहुना असेंहि म्हणतां येईल कीं, महाराष्ट्र सारस्वताची जी अखंड नदी श्रीमंत सयाजीराव महाराज गायकवाड यांनीं बडोद्यास वाहविली आहे, तिच्यांतील एखादी कावड इंदूर येथील वाङ्मयसरितेंत आणून घालण्याचें कार्यच मी केवळ स्वीकारलें आहे. या कावडीनें येथील वाङ्मयसंचयांत मी विशेष भर घालीन असें मुळींच नसून, मला मात्र या कृत्यानें पुण्यप्राप्ति होणार आहे. कारण आपल्या हिंदुधर्मांत अशा प्रकारें 'गंगेचें पाणी कावडी भरण्याचें' पुण्य फार मोठें मानिलें आहे. असो, या संमेलनाच्या प्रसंगीं श्रीमंत महाराज यशवंतराव होळकर यांनीं

* मध्यभारतीय तृतीय मराठी साहित्य-संम्मेलन, इंदूर येथील अध्यक्षीय भाषण. ऑक्टोबर सन १९३४.

व इतर राजकुटुंबीयांनीं येथें येऊन आपल्या मातृभाषेला जें उत्तेजन दिलें आहे, ते अत्यंत अभिनंदनीय आहे व त्या योगानें या केंद्रांत त्या भाषेंत निःसंशय नवें चैतन्य उत्पन्न होईल, अशी मला आशा आहे.

महाराष्ट्रांत इंग्रजी राज्याचा अंमल सुरू झाल्यापासून प्रतिष्ठित-पणाच्या दृष्टीनें देशी भाषेची जागा इंग्रजी भाषेनें घेतल्यामुळें, त्या काळांत मराठी भाषेची पीछेहाटच झाली. त्या वेळीं लोकांचा असा समज झाला कीं, इंग्रजी भाषेंतच विचारांचें ऐश्वर्य सांठलें आहे, व म्हणून ते सुसंस्कृत व्यवहाराच्या दृष्टीनें इंग्रजी भाषेकडे पाहूं लागले. त्या भाषेच्या ऐश्वर्यानें तत्कालीन लोकांचे डोळे इतके दिपून गेले होते कीं, त्यांना इंग्रजांचे आचारविचार, राहणी व भाषा हीं सर्वच फार श्रेष्ठ वाटलीं व त्यामुळें स्वतःच्या मातृभाषेची जाणीव त्यांना राहिली नाहीं.

परंतु पुढें न्यायमूर्ति रानड्यांसारख्या भाषाभक्तांनीं देशी भाषेच्या उत्कर्षाची जाणीव लोकांना करून दिली व कै. विष्णुशास्त्री चिपळूणकर यांनीं आपल्या नितांतसुंदर लेखनानें तिचें वैभव लोकांना पटविलें, त्या वेळेपासून आपली दृष्टि तिच्याकडे वळली व तिचा उत्कर्ष होऊं लागला. सुदैवानें सांप्रत असा काळ येऊन ठेपला आहे कीं, मराठी भाषेच्या प्रत्येक प्रांतानें आपआपल्या भागांत स्वतःच्या प्रयत्नानें साहित्यविषयक भर टाकली पाहिजे. तसें होण्यास या सारखीं प्रांतिक संमेलनें फार उपयोगी पडतात. त्यांच्या योगानें त्या त्या प्रांतांतील साहित्यसेवक एकत्र जमून आपआपल्या ग्रंथरचनेचा परिचय इतरांस करून देऊं शकतात. म्हणून अशा प्रांतिक संमेलनांची प्रथा उत्तरोत्तर वाढविली पाहिजे.

निरनिराळ्या प्रांतांच्या मराठी भाषेंत फरक दिसून येतो. उदा-हरणार्थ पुण्याची भाषा, गोंव्याची भाषा आणि वऱ्हाडची भाषा या

पुष्कळांना अगदीं भिन्न अशा वाटतील. तथापि त्यांच्या भिन्न बोलींच्या सालीच्या आंतील मराठी भाषेचा गाभा एकच आहे. म्हणून निरनिराळ्या प्रांतिक समेलनांत इतर प्रांतांतील साहित्यसेवक आल्यानें आपल्या भाषेंत एकसूत्रीपणा येण्याला मदत होईल. शिवाय सांप्रतचा काल संयुक्त राज्यपद्धतीचा आहे. या दृष्टीनेंहि आपआपल्या प्रांतांतील कल्पनांचे व भाषेचे प्रकार कायम ठेऊन मध्यवर्ती वाङ्मयांत भर टाकतां येण्यास या संमेलनांची फार मदत होते. असा पहिला प्रयत्न मध्यप्रांतांतील लोकांनीं 'विदर्भ साहित्य संमेलना'च्या रूपानें केला. त्यानंतर बडोदें येथें तसाच प्रयत्न करण्यांत आला. बडोद्यानें ज्या वाङ्मयपरिषदा आजवर भरविल्या, त्यांत कंठाळी ठरावांची पद्धति कमी करून, वाङ्मयचर्चेलाच अधिक महत्त्व दिलें आहे. सांप्रतचा हा प्रयत्नहि अशाच प्रकारचा आहे. या मध्य-भारतांत इंदूर, ग्वाल्हेर, देवास, धार, उज्जयिनी, यांसारखीं मराठी भाषेचीं मोठमोठालीं शहरें आहेत. त्यामुळें त्या सर्वांच्या एकीकरणाचा हा प्रयत्न फार अभिनंदनीय आहे. येथील संमेलनाचें अध्यक्षस्थान स्वीकारल्यानें या प्रांतांतील साहित्यभक्तांच्या परिचयाचा लाभ मला व्हावा व त्यांच्या उत्तेजनानें माझ्या हातूनहि या कार्यांत थोडीशी अधिक भर पडावी, हाच येथें माझ्या येण्याचा मुख्य हेतु आहे.

या पूर्वीचें मध्यभारतीय संमेलन भरल्यास चार वर्षें झालीं. एवढ्या काळांत दुर्दैवानें आपल्यांतून नाहींशा झालेल्या कित्येक प्रमुख साहित्यिकांचें आपल्याला स्मरण होऊन त्यांच्या निधनाबद्दल खेद वाटल्या वांचून रहात नाहीं. या सर्व व्यक्तींच्या वाङ्मयात्म्यांना स्मरणांजलि देणें हें आपलें पवित्र कर्तव्य आहे. त्यांत पहिला उल्लेख बडोद्याचे श्रीमंत संपतराव गायकवाड यांचा केला पाहिजे. सन १८९० सालीं बडोद्यास स्थापन झालेल्या सहविचारिणी सभेच्या आरंभापासून आजतागायत सतत

पंचेचाळीस वर्षपर्यंत ते त्या सभेचे अध्यक्ष असून, बडोद्यास दोन वेळ भरलेल्या साहित्यसंमेलनांचें ते स्वागताध्यक्ष होते. त्यांनीं स्वतः कांहीं पुस्तकेंहि लिहिलीं असून, बडोद्याच्या साहित्यिकांना त्यांचा फार मोठा आधार असे. त्यांचा स्वभाव फार प्रेमळ असून, मराठी भाषेवर त्यांचें अत्यंत प्रेम असे. यानंतर कै. तात्यासाहेब कोल्हटकर यांचा उल्लेख केला पाहिजे. नाटक, कादंबरी, विनोद, काव्य, टीका, वगैरे अनेक प्रकारच्या लेखनप्रकारांनीं त्यांनीं मराठी भाषेला सजविलें आहे व त्या भाषेच्या वाङ्मयांत पहिल्या वर्गांत अढळ स्थान पटकाविलें आहे. तसेंच एका अभिनव व आकर्षक लेखनपद्धतीची प्रथा सुरू करणारे कै. अच्युतराव कोल्हटकर यांनीं मराठी भाषेवर विविध प्रकारचें लेणें चढविलें आहे. याचप्रमाणें पुण्याच्या 'ज्ञानप्रकाश' पत्रांतील काव्यशास्त्रविनोदाचे प्रणेते कै. बापूराव आंबेकर, कवि व काव्यज्ञ असे कै. लक्ष्मणशास्त्री लेले, तात्त्विक वाङ्मयाचे लेखक कै. विष्णुशास्त्री बापट, हे सर्व मराठीचे निःसीम व प्रसिद्ध सेवक होते. याखेरीज धारचे इतिहाससंशोधक रा. शि. का. ओक, अनेक संस्कृत नाटकांचें सार व विचार वाचकांपुढें मांडणारे ग्वाल्हेरचे रा. मा. व्यं. लेले आणि खुद्द या इंदूर शहरांतील इतिहासलेखक रा. अनंत नारायण भागवत, रा. मुकुंदराव बर्वे व मराठी वक्ते रा. त्रिंबकराव गोगटे या सर्वांचा उल्लेखहि येथें अवश्य केला पाहिजे. या सद्गृहस्थांच्या मृत्यूमुळें मराठी वाङ्मयाची मोठी हानि झाली आहे व ती भरून निघण्यास पुष्कळ कालावधि लागेल.

सृष्टीच्या कालचक्रांत जुन्यांचा अस्त व नव्यांचा उदय यांची सांगड निरंतर घातलेलीच असते. त्याचप्रमाणें लोकांची आत्मदशा नियमित करणारा वाङ्मयिक तेजोद्वयांचा एककालीन व्यसनोदय हाहि वाचकांना बोधप्रद होतो. म्हणून गेल्या चार वर्षांत मराठी भाषेंत कित्येक

लेखकांच्या ज्या नवीन वाङ्मयकृती उदयाला आल्या, त्यांचें अवलोकनहि येथें करणें योग्य होईल. या दृष्टीनें पाहतां नवीन प्रसिद्ध झालेल्या पुस्तकांचें वर्गीकरण केलें तर असें दिसेल कीं, तत्त्वज्ञान या विषयांत प्रो. रानडे यांचा महाराष्ट्रीय साक्षात्कारयोग, रा. धनेश्वर यांनीं प्रसिद्ध केलेलें ज्ञानेश्वरदर्शन व रा. फडके यांचा मायावाद, हे ग्रंथ महत्त्वाचे आहेत. धर्मशास्त्रावरील विमर्शात्मक ग्रंथांत रा. दप्तरी यांचें धर्मरहस्य, कोकजे शास्त्र्यांचा धर्मस्वरूपनिर्णय, दिवेकर शास्त्री यांचें धर्मशास्त्रमंथन व ऋग्वेदी यांची हिंदुधर्मदीपिका हे ग्रंथ उल्लेखनीय आहेत व त्यांवरून सांप्रतकालीं महाराष्ट्रीय बुद्धि धर्मशास्त्राच्या बाबतींत शब्दप्रमाणापेक्षां तर्कादि प्रमाणांकडे अधिक लक्ष देऊं लागली आहे, असें दिसून येईल. वे. शा. सं. श्रीधरशास्त्री पाठक यांचा 'अस्पृश्यतेचा शास्त्रार्थ', रा. वि. रा. शिंदे यांचा 'भारतीय अस्पृश्यतेचा प्रश्न' व रा. माटे यांचा 'अस्पृष्टांचा प्रश्न' हे ग्रंथ दलितवर्गाच्या बाबतींत महाराष्ट्राचा बदललेला दृष्टिकोन दर्शवीत आहेत. 'मानवी संस्कृतीचा इतिहास' हें रा. कर्वे यांचें लहानसें पुस्तक संकलित रूपानें सांस्कृतिक प्रश्नांच्या इतिहासाची कल्पना आपणांस थोडक्यांत करून देतें. प्रो. पुणतांबेकर यांची 'नागरिक नीति' हें त्या विषयावरील चांगलें पुस्तक आहे. रा. भुस्कुटे यांचें 'काल-मार्क्स्' याच्या मतांचें दिग्दर्शन करणारें पुस्तक वाचनीय आहे. मराठी वाङ्मयाच्या इतिहासाचा रा. पांगारकरांचा पहिला खंड सुंदर आहे; तसाच 'मराठी भाषेचा उद्गम व विकास' वर्णन करणारा रा. कुळकर्णी यांचा ग्रंथहि आहे. कु. खरे यांची 'अलंकारमंजूषा' व रा. केळकर यांचा 'अभिनव काव्यप्रकाश' या पुस्तकांनीं अलंकारशास्त्रावरील वाङ्मयांत चांगली भर घातली आहे. ग्रंथशास्त्राचा ओनामा हा रा. पारखी यांचा ग्रंथ अगदीं नवीन पद्धतीचा असून, या विषयासंबंधानें मार्गदर्शक आहे. प्रो. फडके

यांच्या 'प्रतिभा–साधना' नें जरी इतरांच्या प्रतिभेला साधन पुरविलें नाहीं, तरी त्यांच्या टीकेला मात्र चांगली सामग्री पुरविली आहे. याखेरीज यशवंत, माधव ज्यूलियन, मायदेव, चंद्रशेखर, यांचीं काव्यें, प्रो. फडके रा. खांडेकर वगैरेंच्या कादंबऱ्या, रा. सुखटणकर, जोशी, बोकील, ना. ह. आपटे, वगैरेंच्या लघुकथा, रा. वेडेकर, सावरकर, वगैरेंचीं नाटकें, रा. भोपटकर व औंधचे श्रीमंत राजेसाहेब वगैरेंची व्यायामविषयक पुस्तकें, आणि शब्दकोश, धर्मकोश, व्यायामकोश, महाराष्ट्र सांवत्सरिक वगैरे सारखे संग्राहक ग्रंथ, इत्यादि प्रकारची चांगली भर मराठी वाङ्मयांत या कालांत पडली आहे.

तथापि या एकंदर वाङ्मयाचें परीक्षण करतां असें दिसून येईल कीं, त्यांत स्वतंत्र ग्रंथ थोडे निपजले असून, संकलनात्मक अथवा विमर्शात्मक ग्रंथच अधिक आहेत. केव्हां तरी असें कार्य वाङ्मयांत व्हावेंच लागतें. पूर्वीं झालेल्या आपल्या भाषेंतील वाङ्मयाचा आढावा घेऊन त्याची तुलना तद्विषयक इतर भाषांतील वाङ्मयाशीं केल्याशिवाय मागील प्रयत्नांचें महत्त्वमापन आपल्याला करतां येत नाहीं. म्हणून स्वतंत्र वाङ्मयानंतर त्याचें संकलन व त्यांत आढळून येणाऱ्या गुण-दोषांनुसार पुढें पुन्हां स्वतंत्र वाङ्मयलेखन, अशी ही परंपरा चालू राहिलीच पाहिजे. अर्थात् या संकलनानंतर पुन्हां स्वतंत्र वाङ्मयाचा काल येणार आहे. म्हणून उत्तम वाङ्मय कशास म्हणावें व त्याचीं मुख्य लक्षणें कोणतीं, याबद्दलचा विचार करणें ओघानेंच प्राप्त होतें.

माझ्या मतें उत्कृष्ट वाङ्मयाला मुख्यतः सात गुणांची आवश्यकता आहे व ते सात गुण म्हणजे १ अभ्यास, २ शब्दार्थांची सहकारिता, ३ नादब्रह्म, ४ वास्तवता, ५ रस, ६ अलंकार, ७ आणि शुद्ध आनंद हे होत. म्हणून या देरेकाचा थोडा थोडा विचार आपण आतां करूं.

वाङ्मयाचा पहिला गुण अभ्यास हा होय व तो प्राप्त होण्यास परिश्रमाची व सहृदयतेची अत्यंत आवश्यकता आहे. अलीकडे पुष्कळ लोकांची अशी समजूत झालेली दिसते कीं, उत्कृष्ट वाङ्मयाला केवळ प्रतिभाच कारणीभूत होत असल्यानें व ही प्रतिभा सहजस्फूर्त असल्यानें, चांगल्या वाङ्मयाच्या निर्मितीला अभ्यासाची अथवा परिश्रमाची मुळींच जरूरी नाहीं. या मतानुसार यत्किंचितहि परिश्रम केल्याशिवाय पुष्कळसें वाङ्मय सांप्रत प्रसिद्ध केलें जातें. यामुळेंच तें अगदीं कमी किंमतीचें निघतें. साधुवर्य तुकारामासारख्या प्रतिभासंपन्न कवीनेंहि स्वतः ‘ कांहीं संतांचीं उत्तरें पाठांतर ’ केल्याची कबूली दिली आहे. वाङ्मयांत गद्यापेक्षां काव्यालाच प्रतिभेचा अधिक आधार लागतो. तथापि उत्कृष्ट काव्यरचनेलाहि ‘ काव्यज्ञशिक्षयाभ्यास ’ याची आवश्यकता असल्याचें मम्मटानें आपल्या काव्यप्रकाशांत स्पष्ट लिहून ठेविलें आहे, व या गुणाच्या अर्थाचें विवेचन करतांना त्यावरील टीकेंत असें म्हटलें आहे कीं, भाषा-विषयक छंदःशास्त्र, व्याकरण, कोश वगैरे अंगांचा, त्याचप्रमाणें पूर्वीच्या महाकवींच्या कृतींचा व इतिहासादिकांचा अभ्यास हा उत्तम काव्याला अवश्य आहे. त्यामुळें त्यांत बहुविधता उत्पन्न होते. त्याचप्रमाणें राजशेखराच्या काव्यमीमांसेंतहि याबद्दल म्हटलें आहे कीं, ‘ बुद्धिमत्वं च काव्याङ्गविद्यास्वभ्यासकर्म च ।’ म्हणजे बुद्धिमत्त्वाप्रमाणेंच काव्याङ्गाच्या निरनिराळ्या गुणांचा अभ्यास हाहि सत्काव्याच्या उत्पत्तीला तितकाच अवश्य आहे. असें असून अभ्यासी वृत्तीचा आदर करणें तर दूरच राहो, परंतु तिचा अधिक्षेप करण्याची घातक प्रवृत्ति अलीकडे बरीच अव-लोकनांत येते व आचरटपणानें कांहीं तरी लिहिणें यालाच स्वतंत्र लेखन समजलें जातें, ही गोष्ट उत्तम वाङ्मयाच्या निर्मितीला अत्यंत प्रतिकूळ आहे.

श्रेष्ठ वाङ्मयाचा या नंतरचा महत्त्वाचा गुण म्हणजे शब्द व अर्थ यांची सहकारिता हा होय. या संबंधानें साहित्यशास्त्रांत म्हटलें आहे कीं,

" शब्दप्रमाणवेद्योऽर्थो व्यनक्त्यर्थांतरं यतः ।
अर्थस्य व्यंजकत्वे तत् शब्दस्य सहकारिता ॥ "

ज्या अर्थी शब्दांच्या योगानेंच अर्थाची प्रतीति होते व त्याच्या निरनिराळ्या छटा व्यक्त होतात, त्या अर्थी अर्थव्यक्तीसाठीं शब्दांचें सहकार्य अत्यंत आवश्यक आहे. या ठिकाणीं शब्द व अर्थ यांचें सहकारित्व म्हणजे केवळ सहावस्थान नव्हे, तर सहसूचकत्व होय. कठोर व मृदु, कटु व मधुर, ओजस्वी वा शांत ज्या प्रकारचा अर्थ त्या त्या प्रसंगीं व्यक्त करण्याचा लेखकाचा हेतु असेल, त्या त्या अर्थाचा ध्वनि उत्पन्न करणारी शब्दयोजनाच त्या ठिकाणीं असली पाहिजे. तरच त्या दोहोंमधून एक प्रकारची एकतानता उत्पन्न होईल; अन्यथा शब्द व अर्थ यांच्या विजोड सहावस्थानानें अर्थहानि मात्र होईल. या अर्थानुरूप शब्दयोजनेलाच साहित्यशास्त्रांत 'रीति' हें नांव असून रीति हाच काव्याचा आत्मा होय असाहि एक संप्रदाय प्रसिद्ध आहे. तें खरें असो वा नसो, विश्वनाथानें आपल्या साहित्यदर्पणांत म्हटल्याप्रमाणें,

पदसंघटनारीतिरङ्गसंस्थाविशेषवत् ।
उपकर्त्री रसादीनाम् ॥

अनुरूप पदयोजना ही शरीराच्या सुसंघटित बांध्याप्रमाणें असल्यामुळें ती रसाला उपकारकच होते यांत शंका नाहीं. शब्द हें काव्याचें बाह्य शरीर व रस हा आत्मा आहे हें जरी खरें असलें, व गुणज्ञ लोक हे बाह्य सौंदर्यापेक्षां मानसिक गुणांनाच अधिक महत्त्व देतात हेंहि जरी सत्य असलें, तरी मानसिक सौंदर्याच्या कुरूप बाह्य देखाव्याला महत्त्वाचें स्थान दिल्याचें

कोठेंहि आढळत नाहीं. राम, कृष्ण, शंकर, विष्णु इत्यादि देवमूर्तींतहि रामाला अभिराम, कृष्णाला भुवनसुंदर, विष्णूला शुभाङ्ग, शंकराला मदनमनोहर असेंच कल्पिलें आहे, मग स्त्री देवतांची तर गोष्टच बोलावयास नको; कारण सौंदर्य मूलतः त्यांच्याच ठायीं असतें. एखाद्या कुब्जेच्या अंतरांत कृष्णभक्तीचा परिमल दरवळत असल्यानें तिच्या कुरूपाकडे दुर्लक्ष करून तिच्या गुणांस्तव तिचा स्वीकार श्रीकृष्णानीं केल्याचें वर्णन पुराणांत असलें, तरी त्यांनीं तिजवर अनुग्रह केल्यानंतर त्वरितच तिची कुब्जता नाहींशी करून तिला सर्वांगसुंदर केल्याचाच प्रकार पुढें त्यांत वर्णिला आहे. यावरून सुद्धां बाह्य शरीराच्या सौंदर्याचें महत्त्व जनमनावर पटविलें जातें. हाच नियम वाङ्मयाला—मग तें वाङ्मय पद्यात्मक असो किंवा गद्यात्मक असो—लागू पडतो. अर्थानुरूप शब्दयोजनेच्या अभावीं लेखकाच्या मनांतून आपल्या वाङ्मयांत व्यक्त करावयाच्या सौंदर्याची प्रतीति होऊंच शकत नाहीं. याचीं अनेक उदाहरणें जुन्या वाङ्मयांतून देतां येतील. 'अलसललित मुग्धानि' हा भवभूतीचा मधुर शृंगार व्यक्त करणारा श्लोक, 'परिपाण्डुपांसुलकपोलसुंदरम्' हा दीर्घाक्षरात्मक विरहदुःखाचा बोधक श्लोक, चंद्रकेतु व लव यांच्या युद्धाच्या वर्णनाचा कठोरवर्णात्मक 'झणज्झणितकंकणक्वणितकिंकिणीकं धनुः ।' हा श्लोक, तसेंच मराठींतील 'पीतां मरंद उदरंभर भ्रमरांचें' हा एखाद्या उपवनांतील शांत वातावरण दर्शविणारा रघुनाथ पंडिताचा नलोपाख्यानांतील श्लोक, मोरोपंतांच्या कर्णपर्वांतील युद्धप्रसंगींच्या आवेशात्मक आर्या, ज्ञानेश्वरांची 'शांताचिया घरा' ची निदर्शक शब्दरचना, हीं सर्व अर्थानुरूप शब्दयोजनेचीं सुंदर उदाहरणें आहेत. असे उपदेशपाठ आपल्यापुढें असतांना, गेल्या कांहीं वर्षांत शब्दांच्या अनुरूपतेकडे दुर्लक्ष करून शब्दांचे ओंडके वाटेल तसे रचून वाङ्मयरचना करण्याची वृत्ति

तत्कालीन लेखकांत कशी उत्पन्न झाली, याचें आश्चर्य वाटतें. कदाचित् त्या वेळीं शिक्षणाचा संस्कार न झालेल्या कित्येक लेखक व कवींकडे वाङ्मयनिर्मितीचें काम असल्यानें त्यांच्या स्वाभाविक अज्ञानालाच गुण मानून त्यांची री ओढण्याचा मोह त्यांच्या नंतरच्या लेखकांना झाला असेल हेंच या दोषाचें कारण असावें. तथापि सुदैवानें अशा लोकांची संख्या त्या काळींहि कमी होती व अलीकडे तर अर्थरूपी अमृत व तें सांठविणारें शब्दरूपी पात्र यांच्यांत साधर्म्य असलें पाहिजे, ही गोष्ट लेखकांना पूर्णपणें पटूं लागल्यानें या दृष्टीनें वाङ्मयांत पुष्कळ सुधारणा होऊं लागली आहे, ही आनंदाची गोष्ट आहे.

या नंतरचा चांगल्या वाङ्मयाचा गुण हा होय कीं, त्यांतून एक प्रकारचा विचारानुकूल नाद निघाला पाहिजे. उत्कृष्ट वाङ्मयांत निरनिराळ्या शब्दांची योजना विश्लिष्ट असली, तरी एकविचारात्मक अशा परिच्छेदांतून एक प्रकारचा एकात्मक ध्वनि निघाला पाहिजे, अशी आवश्यकता असते. साहित्यकारांनीं निरनिराळ्या वर्णांना तंतुवाद्याच्या भिन्न भिन्न तारांची उपमा देऊन, त्या सर्व वर्णांतून निघणाऱ्या ध्वनीची एका रागाप्रमाणें कल्पना केली आहे. ते म्हणतात,

वर्णैः कतिपयैरेव ग्रथितस्य स्वरैरिव ।
अनंता वाङ्मयस्याहो गेयस्येव सुरम्यता ॥

निरनिराळ्या तारांतून जरी भिन्न भिन्न स्वर निघाले, तरी ते विसंवादी असतां कामा नयेत, तर एका रागाला पोषक असलेला ध्वनिच त्या सर्वांतून मिळून निघाला पाहिजे, असा संगीतशास्त्राचा नियम आहे. त्याचप्रमाणें वाङ्मयाला सुरम्यता येण्यासाठीं असा तदंतर्गत विचाराला अनुकूल एकच प्रकारचा ध्वनि त्यांतून निघाला पाहिजे. अशा लेखनाचे नमुने म्हणून मराठींत

कै. विष्णु शास्त्री चिपळूणकर, कै. शिवरामपंत परांजपे व कांहीं ठिकाणीं कै. ह. आ. आपटे यांचीं उदाहरणें देतां येतील. त्यांतहि लेखनापेक्षां उत्कृष्ट वक्तृत्वांत या गुणाची खूण अधिक चांगली पटूं शकते. कारण लेखनांतील शब्द आपल्यापुढें स्थूलरूपानें उभे असल्यानें त्यांच्याकडे आपलें लक्ष सहज वेधलें जाऊन सबंध परिच्छेदाच्या वाचनानंतर त्यांतून निघणाऱ्या ध्वनीकडे तें तितकेसें जात नाहीं; पण भाषण ऐकतांना शब्दांची मूर्ति डोळ्यांसमोर नसल्यानें त्यांच्या आवाजांतून निघणाऱ्या व क्रमशः वाढत जाणाऱ्या ध्वनीकडे ती लागूं शकते. वाद्यवादनांतहि तारां छेडण्याबरोबर त्यांच्या ध्वनीवरून त्यांच्यांतून निघणाऱ्या स्वरांचा विकास होऊन त्यांमधून एका रागाची निर्मिति होते. अशा प्रकारें कोणत्याहि विचाराचा एकात्मक ध्वनि सबंध परिच्छेदांतून अथवा प्रकरणांतून निघणें हा उत्तम वाङ्मयाचा विशेष गुण असून, त्याला मी नादब्रह्म असें म्हणतों. काव्यांत सामरस्याच्या रूपानें तो आविष्कृत होतो, तर गद्यांत एकविचाराच्या अथवा विकाराच्या रूपानें तो ध्वनित होतो.

यानंतरचा उत्तम वाङ्मयाचा गुण 'वास्तवता' हा होय. मात्र या शब्दाचा अर्थ नीट समजला पाहिजे. वास्तवता म्हणजे वर्तमानकालीनता नव्हे व म्हणून दरेक लेखनांत चालू परिस्थितीचेंच वर्णन आलें पाहिजे असें नाहीं, व तसें तें असणें शक्य अथवा इष्टहि नाहीं. लेखनाचा विषय वर्तमानकालीन असेल, तसाच तो भूतकालीन अथवा भविष्यकालीनहि असूं शकेल. त्याचप्रमाणें तो ज्ञात अथवा ज्ञेय परिस्थितीसंबंधाचा असूं शकेल, तसाच तो अज्ञात अथवा अज्ञेय परिस्थितीबद्दलचाहि असूं शकेल. तथापि या सर्व प्रसंगीं त्या वर्णनांतील आचारविचार, रीतरिवाज, वेषभूषा, मुद्रादर्शन इत्यादिकांच्या आलेखनांत स्थलकालविषयक वास्तवता असली पाहिजे. उदाहरणार्थ माझ्या एका मित्रानें सिंध मधील उत्खात

अवशेषांवरून माहित होणाऱ्या संस्कृतींतील लोकांसंबंधानें एक कादंबरी लिहिण्याचा विचार करून तिचीं कांहीं पृष्ठें लिहून मला दाखविलीं. परंतु तीं पाहतां सिंधमधील उत्खननांत सांपडलेल्या पांच दहा पुतळ्यांचा वेष धारण केलेलीं, परंतु विसाव्या शतकाच्या चौथ्या दशकांतील विचार व भाषा बोलणारींच माणसें मला तींत आढळून आलीं. वर्तमानकालीन परिस्थितीचा परिचय आपल्याला चांगला असल्यानें तत्संबंधाचें वर्णन वास्तव असण्याचा संभव पुष्कळ आहे. परंतु त्यांतहि भिन्न देशांतील लोकांचें वर्णन चुकीचें असण्याचा पुष्कळ संभव असतो. आफ्रिकेंतील, अमेरिकेंतील, आइस्लंडांतील कामश्चाटकामधील अथवा टिंबक्टूमधील परिस्थितीवर आपण एखादी कादंबरी लिहूं लागलों, तर त्या परिस्थितीची पूर्ण माहिती आपल्याला असल्याशिवाय आपला प्रयत्न अगदीं हास्यास्पद होण्याचा संभव आहे.

याच्या उलट वास्तवतेचें म्हणून एक उदाहरण देतां येईल. विमानाचा शोध लागण्यापूर्वी लार्ड लिटन या इंग्रजी ग्रंथकारानें 'Coming Race' या नांवाची एक कादंबरी लिहिली; तींत भविष्यकालाचें वर्णन करितांना लोक आपल्या दोन्ही खांद्याला यांत्रिक पंख लावून एका ठिकाणाहून दुसरीकडे उडून जाऊं शकतील असें वर्णन केलें आहे. तें सांप्रतच्या कालाला इतकें जवळ जवळ यथार्थतेनें लागूं पडतें कीं, त्या ग्रंथकाराच्या कल्पकतेचें व वास्तवतेच्या गुणाचें किती कौतुक करावें, असें वाटूं लागतें. कै. हरिभाऊ आपटे यांनीं अडीचशें वर्षांपूर्वीच्या महाराष्ट्राचें चित्र आपल्या अनेक कादंबऱ्यांतून चितारलें आहे, त्यांत अवास्तवता मुळींच दिसून येत नाहीं. मिल्टननें 'Paradise Lost' हें काव्य लिहिलें व त्यांत कधीं कोणी न पाहिलेल्या व पाहूं न शकण्यासारख्या दैवी व्यक्तींचें वर्णन केलें आहे. परमेश्वर, देवदूत, सैतान, आदाम, ईव्ह हीं पात्रें कोणा-

लाहि दिसलीं नाहींत व दिसूं शकणारहि नाहींत. तथापि त्यांच्या वर्णनांत वास्तवता आली आहे, असें म्हणण्याचें कारण हें कीं या व्यक्तीसंबंधाच्या आपल्या हजारों वर्षांपासून चालत आलेल्या कल्पना व मिल्टननें केलेलें त्यांचें वर्णन, यांत विसंगतता कोठेंहि दिसून येत नाहीं. याच दृष्टीनें या वास्तवतागुणाचें वर्णन संस्कृत साहित्यकारांनीं 'भाविक' अलंकाराच्या द्वारें करितांना म्हटलें आहे कीं,

**भाविकं भूतभाव्यर्थसाक्षात्कारस्य दर्शनम् ।**
**अहं विलोकयेऽद्यापि युध्यंतेऽत्र सुरासुराः ॥**

'भूत अथवा भावी वस्तूंचा वर्तमानाप्रमाणें साक्षात्कार होणें, जसें कीं देवदानव युद्ध हें हल्लींच माझ्यापुढें चालू असून मी तें प्रत्यक्ष पहात आहे अशी प्रतीति होणें, याचेंच नांव वास्तवता. या दृष्टीनें महाराष्ट्राचा भविष्यकाल असंबद्ध कल्पनांनीं व्यक्त करणाऱ्या पुष्कळशा साहित्यिकांनीं धडा घेण्यासारखा आहे.

उत्कृष्ट वाङ्मयाचा यानंतरचा गुण रस हा होय. याला जरी काव्यांत जितकें महत्त्व असतें तितकें गद्यांत असण्याचा संभव नाहीं, तथापि नाटक, लघुकथा वगैरे गद्य लेखनप्रकारांतहि रसाला बराच अवसर राहतो. त्या वेळीं योग्य रसाचा परिपोष होतो किंवा नाहीं, यावरच त्या लेखनाचा चांगलेवाईटपणा अवलंबून राहील. रसाविषयींचें विवरण साहित्यग्रंथांतून पुष्कळ केलेलें असल्यामुळें त्या संबंधानें येथें अधिक सांगण्याची जरूरी नाहीं. परंतु विवेचनात्मक निबंधप्रबंधादि ग्रंथांत काव्यांतील रसासंबंधानें विचार येत असल्यानें, त्याच्या आविष्काराकडे व विकासाकडे अवश्य लक्ष दिलें पाहिजे. अशा ग्रंथांतून उद्बोधक विचार व्यक्त केले नसतील, तर त्यांचें लेखन रूक्ष होईल. रसाशिवायचें काव्य व

विचाराशिवायचें गद्य म्हणजे निव्वळ जलताडनच होय व म्हणून तें निषिद्धच समजलें पाहिजे.

यानंतरचा उत्तम वाङ्मयाचा सहावा गुण अलंकार हा होय. साहित्यशास्त्रांत अलंकारांचें वर्णन 'काव्यशोभाकरान् धर्मान् अलंकारान् प्रचक्षते ।' असें केलें आहे. यावरून वाङ्मयांतील अलंकारांचें कार्य कळून येईल. तें कार्य म्हणजे वाङ्मयशरीराला शोभा देण्याचें आहे, झांकून टाकण्याचें नव्हे. या दृष्टीनें शरीरावर अलंकार धारण करण्याच्या बाबतींत निरनिराळ्या काळांत व निरनिराळ्या देशांत जशी भिन्नता असते, तशीच वाङ्मयाच्या बाबतींत असूं शकते. जंगली जातींतील स्त्रिया मनगटांपासून कोंपरांपर्यंत व घोट्यांपासून ढोंपरांपर्यंत अलंकार घालतात, तर सुसंस्कृत अभिरुचि असलेल्या लोकांत थोडकेच पण कुसरीचे अलंकार घालण्यांत आनंद मानला जातो. जुन्या काळीं महाराष्ट्रीय समाजांत नुसत्या गळ्यांतच दहा पांच अलंकार घालण्याची पद्धति स्त्रियांत होती. परंतु अलीकडे त्याच्या ऐवजीं एखाद्या माळेनेंच आनंद मानला जातो. या उत्क्रांतीप्रमाणेंच वाङ्मयांतहि अलंकाराच्या बाबतींत उत्क्रांति झाली पाहिजे. बाणाच्या कादंबरींत अलंकारांचा नुसता वर्षाव केला आहे. अव्वल इंग्रजींतील मंजुघोषा, विचित्रपुरी, वगैरे कादंबऱ्यांतील पानेंच्या पानें भरून केलेल्या वर्णनांत अलंकारांची नुसती झोड उठवून देण्यांत आली आहे. परंतु ही प्रवृत्ति बदलून अलीकडे एकविचारात्मक अशा सबंध परिच्छेदांत एखादाच खुमासदार अलंकार घालून देण्याची सत्प्रवृत्ति वाढत आहे. या बाबतींत अलंकारांच्या योजनेच्या दृष्टीनें श्रीयुत तात्यासाहेब केळकर यांचा नंबर अगदीं पहिला लागतो. एखाद्या मोठ्या ढगाला ज्याप्रमाणें विद्युल्लतेच्या चमकेची किनार खुलून दिसते, त्याप्रमाणें त्यांच्या लिखाणाच्या परिच्छेदांतून एखादीच सुंदर व अनुरूप अशी उपमा योजिलेली असते. याचें उदाहरण हवें

असल्यास त्यांनीं सन १९२१ सालच्या बडोदें येथील साहित्यसंमेलनाच्या प्रसंगीं केलेल्या अध्यक्षीय भाषणांतील भाषांतरित ग्रंथांचें समर्थन करणाऱ्या परिच्छेदांत दिलेली उपमा दाखवितां येईल. उत्कृष्ट पुस्तकाचें सरस भाषांतर करणारा मनुष्य मूळांतील आस्वाद प्रथम स्वतः चाखून, नंतर वाचकांना तोच रस भाषांतररूपानें देतो; त्या वेळीं वाचकांना आनंद देण्याच्या इच्छेबरोबरच स्वतः मूळांतील स्वारस्य पुन्हां चाखण्याची प्रबळ इच्छा त्याला असतेच असते, अशा अर्थाचें प्रतिपादन करतांना त्यांनीं एका अतिशय सुंदर उपमेचा अलंकार आपल्या विचारांवर चढविला आहे. ज्या प्रमाणें एखादी प्रेमळ माता उंसाचा गोड करवा आपण स्वतः चावून त्याचा रस आपल्या बालकाच्या मुखांत घालते त्या वेळीं तिचें पुत्रवात्सल्य दिसून येत असलें तरी तिचें स्वतःचें जिव्हालौल्यहि प्रतीत होतें, तसाच प्रकार भाषांतर करणाऱ्याचा होय अशी सुंदर उपमा त्यांनीं दिली आहे. अशी एखादीच पण सुंदर उपमा निःसंशय लेखनशोभाकर वाटते.

आपल्या दिवाणखान्यांत चौफेर एकास एक लागून तसबीरी शेजारी तसबीरी लावणें ही जुन्या काळची अभिरुचि सांप्रत अप्रशस्त समजली जाते, तेंच थोड्याच पण सुंदर तसबीरी योग्य अंतरावर लावणें हें सदभिरुचीचें चिन्ह समजलें जातें. एखाद्या बागेंत संगमरवरी पाषाण पुष्कळ असले, तरी ते वेडेवांकडे व अस्ताव्यस्त पसरलेले असले, तर त्यांच्यांमुळें त्या बागेंतून चालणाऱ्याला त्या बागेंतील सुंदर व सुवासिक पुष्पांचा परिमल घेण्याचा आनंद न मिळतां, त्या दगडांना ठेंचाळण्याचें कष्ट मात्र होतात. तीच स्थिति वाङ्मयाची आहे. असें असतां सांप्रतकाळीं कांहीं ठिकाणीं अलंकारांच्या दगडांतून ठेंचाळत जाण्याचे प्रसंग वाचकांना येण्यासारखी लेखनप्रवृत्ति कांहीं प्रथितयश म्हटल्या गेलेल्या

ग्रंथकारांच्या कृतींतून दिसून येते. तींत जरूर सुधारणा झाली पाहिजे.

उत्कृष्ठ वाङ्मयाचा अखेरचा गुण शुद्ध आनंदनिर्मिति हा होय. मग तो आनंद त्यांतील शब्दांमुळें, ध्वनीमुळें, अर्थामुळें, रसामुळें, अलंकारांमुळें, वा विचारांमुळें होवो. या दृष्टीनें पाहतां उत्तम कलेमुळें होणाऱ्या आनंदाप्रमाणेंच हा आनंदहि श्रेष्ठ दर्जाचा होय. ज्या वेळीं सुंदर वाङ्मयांतील नुसत्या कलेनेंहि आनंद होतो, त्या वेळीं उत्तम कल्पनेची अथवा विचाराची तिला जोड असतेच असें नाहीं. तथापि त्या कलेबरोबर कुकल्पना अथवा कुविचार मात्र असतां कामां नये. कारण त्यानें सर्व विरस होतो. साहित्यशास्त्रांत उत्तम काव्यकृति "ल्हादैकमयी" म्हणजे आनंदैकमयी असली पाहिजे असें सांगितलें आहे. यावरून या कलात्मक आनंदाचा सुविचारांशीं अथवा कुविचारांशीं कांहीं संबंध नाहीं असें विधान करून, त्यावरून आनंदोत्पादक वृत्तींत अनीति असली तरी चालेल, असें अनुमान कांहीं लोक पर्यायानें काढतात. याविरुद्ध उत्तम वाङ्मयकृतींत सुविचाराचा उपदेश असलाच पाहिजे, असा आग्रह विरुद्ध पक्षाचे लोक धरतात. परंतु हीं दोन्हीं मतें माझ्या दृष्टीनें चुकीचीं आहेत. वाङ्मयांत सद्विचाराच्या उपदेशाचा सुगंध नसला तरी चालेल, परंतु त्यांत कुविचाराच्या उत्तेजनाचा दुर्गंध तरी असतां कामां नयेच इतकें मात्र खरें. या दृष्टीनें पाहतां कला व नीति यांचा वस्तुतः विरोध नसून त्यांचें साहचर्य अथवा एकात्मता ही वस्तुतः उत्तम वाङ्मयाला पोषक आहेत. उदाहरणार्थ एखाद्या सुंदर स्त्रीचें वर्णन करतांना तिचें भोगनिरपेक्ष वर्णन करणें हा तटस्थ पक्ष झाला. त्यानंतर ती स्त्री जर स्वतःची पत्नी अथवा तत्पदकांक्षिणी असेल तर तिचें शृंगारपर वर्णन करणें हें युक्त होईल. परंतु आपली माता अथवा मातृतुल्य असलेली चुलती अशासारख्या स्त्रियांचें वर्णन जर स्वतःला कलावान् मानणारा एखादा लेखक साभिलाष शब्दांनीं करूं लागेल, तर तें अत्यंत निंद्य ठरेल.

यासाठीं कला ही नीतीला पोषक नसली तरी चालेल, पण ती अनीतीला पोषक मात्र नसली पाहिजे हें निश्चित आहे. तरच तिच्यापासून शुद्ध आनंदाची प्रतीति होऊं शकेल व तरच त्या लेखनाला रमणीयता येईल.

अशा प्रकारें वर्णन केल्याप्रमाणें पूर्वोल्लिखित सातहि गुणांचें साहचर्य असलेली वाङ्मयकृति उत्कृष्ट निपजून सर्वांच्या आदराला पात्र होईल यांत शंका नाहीं. तथापि अशा वाङ्मयनिर्मितीचीं प्रेरक कारणें व तिनें साध्य होणारे उद्देश कोणते असतात, याचाहि विचार करणें अवश्य आहे. लेखक अथवा कवि उत्तम वाङ्मय निर्माण करण्यास तयार होतो, त्या वेळीं त्याला तसें करण्यास प्रेरणा कशामुळें होते, व ती कृति निर्माण झाल्यावर ती परिपूर्ण आहे किंवा नाहीं हें तो कोणत्या निकषाच्या साह्यानें ठरवितो ? शाकुन्तल नाटकांत कालिदासानें सूत्रधाराच्या तोंडीं उत्तम नाट्यकृतीच्या परीक्षणाची एक कसोटी घातली आहे, तींत सूत्रधार म्हणतो

**आपरितोषात् विदुषां न साधु मन्ये प्रयोगविज्ञानम् ।**
**बलवदपि शिक्षितानां आत्मन्यप्रत्ययं चेतः ॥**

विद्वानांना संतोष झाल्याशिवाय कोणतीहि कलाकृति उत्तम मानली जाणार नाहीं; कारण तो कृतिकार स्वतः कितीहि सुशिक्षित असला तरी आपल्या कृतीच्या चांगलेपणाविषयीं त्याचें मन साशंकच असतें. पण ही कसोटी सर्व वेळीं व सर्व ठिकाणीं सारखीच परिणामकारक होईल असें नाहीं. या जगांत 'भिन्नरुचिर्हि लोकः।' ही परिस्थिति विचारांत घेतली, म्हणजे सर्व विद्वानांचा कोणत्याहि वाङ्मयकृतीसंबंधानें एकसारखाच अभिप्राय पडेल असें सांगतां येणार नाहीं. 'अभिरुचि कोणा शृंगाराची कोणा वीररसाची। हास्य रुचे कोणास' इत्यादि अनुभवाप्रमाणें जो तो रसिक आपल्या आवडीनुसारच कोणत्याहि वाङ्मयकृतीच्या चांगलेवाईटपणाबद्दल

अभिप्राय देईल हें उघड आहे. अशा वेळीं विद्वज्जनांत मतभेद होऊन त्या वाङ्मयकृतीच्या चांगलेवाईटपणाबद्दल संदेह उत्पन्न झाला, तर तिचें मूल्यमापन त्या वाङ्मयनिर्मात्यानें कसें करावें ? मला वाटतें अशा प्रसंगीं लावावयाची कसोटी हीच कीं तें वाङ्मय वाचतांना जर वाचकाच्या अंतःकरणांत लेखकाशीं संवादी अशा प्रकारची भावना उत्पन्न होऊन त्याला असें वाटेल कीं अगदीं माझ्या अंतःकरणांत जें होतें, पण जें मला इतक्या उत्तम तऱ्हेनें व्यक्त करतां आलें नसतें, तेंच या लेखकानें अथवा कवीनें नेमकें स्पष्ट केलें आहे, तर तें उत्तम वाङ्मय होय. अर्थात् वाचक थोडा तरी संस्कारी असला पाहिजे हें उघड होय. तसा तो असला म्हणजे लेखकाच्या भावनेचा पडसाद त्याच्या अंतःकरणांत उठतोच उठतो. कारण ही गोष्ट निर्विवाद आहे, तशीच ती सर्वप्रतीत आहे कीं, वाङ्मयाचा खरा आस्वाद घेतां येण्यास वाचक हा कांहीं अंशीं तरी सहृदय असावाच लागतो. तसा तो असला म्हणजे वाङ्मयकाराच्या अंतःकरणांत आत्मानुभवाची छेडलेली तार त्याच्या वाङ्मयानें वाचकाच्याहि मनांत प्रतिध्वनि उत्पन्न केल्यावांचून राहणारच नाहीं. याला एक दोन उदाहरणें घेऊं. एखादा क्रूर व दुष्ट मनुष्य एखाद्या गरीब व निरपराधी प्राण्यास क्लेश देत असला, तर त्याचें वर्तन पाहून इतरांच्या मुखांतून, निदान अंतः-करणांतून तरी 'तुझा सत्यनाश होवो,' असे अधिक्षेपाचे तीव्र उद्गार निघाल्यावांचून राहणार नाहींत. हेच उद्गार जर एखाद्या कवीच्या तोंडून अशा प्रसंगाचें वर्णन करतांना निघाले, तर ते त्याच्या स्वतःच्या, त्याचप्रमाणें त्याच्या काव्याच्या वाचकाच्या मनाची पकड कां घेणार नाहींत ? व हीच वाल्मीकि या आद्य कवीच्या काव्याची कसोटी होय. एका निषादानें स्वच्छंदानें उडणाऱ्या बागडणाऱ्या एका क्रौंच जोडप्यांतून एकाला बाण मारून खालीं पाडलें, त्या वेळीं तो दुष्ट प्रकार पाहून वाल्मीकीच्या तोंडून

' मा निषाद प्रतिष्ठां त्वं अगमः शाश्वतीः समाः।
यत्क्रौंचमिथुनादेकं अवधीः काममोहितम् ॥ '

असे शापाचे जळजळीत उद्गार बाहेर पडले व तोच त्याला झालेला

श्लोकत्वमापद्यत तस्य शोकः।

शोक श्लोकरूपानें त्याच्या तोंडून बाहेर पडला. हें उत्कृष्ट काव्य झालें. ट्रॅफल्गारच्या लढाईच्या वेळीं नेपोलिअन विरुद्ध सर्व इंग्लंड राष्ट्र एकमतानें लढत असतांना नेल्सननें काढलेले 'England expects every man to do his duty' इंग्लंड देश हा दरेक व्यक्तीकडून कर्तव्यपालनाची अपेक्षा करीत आहे, ही स्फूर्तिजनक घोषणा प्रत्येक इंग्रजाच्या हृदयांत संवादी भावना उत्पन्न करूं शकली, म्हणून तें वाक्य इंग्रजी वाङ्मयाचें भूषण होऊन बसलें आहे. 'Home rule is my birth-right, and I will have it.' स्वराज्य हा माझा जन्मसिद्ध हक्क आहे व तो मी मिळवीनच, हें कै. लो. टिळकांचें वाक्य दरेक भारतीयाचा हृदयभेद करून गेलें, म्हणूनच उत्कृष्ट वाङ्मयरत्नांत त्याची गणना होते. कै. हरिभाऊ आपट्यांच्या कादंबऱ्यांतून निरनिराळ्या परिस्थितींत असलेल्या पात्रांच्या तोंडून जे उद्गार काढविले आहेत, तसेच, अगदीं तेच उद्गार दरेक अशिक्षित वा सुशिक्षित वाचकाच्या तोंडून त्या त्या परिस्थितींत निघतील. मात्र हरिभाऊंच्या इतक्या सुंदर भाषेनें त्यांना ते काढतां येणार नाहींत. म्हणून आपल्या मनांतील नेमके उद्गार सुंदर व मोजक्या भाषेंत व्यक्त केलेले वाचून दरेक वाचकाला आत्मप्रतीतीचा आनंद होतो. उषःकाल या कादंबरीच्या आरंभींच्या प्रकरणांतून नानासाहेब या पात्राच्या तोंडून तरुण देशभक्ताच्या हृदयांतील जी सळसळ वदविली गेली आहे, व त्या प्रकरणांत जुन्या पिढीचें सावधगिरीचें धोरण

व नवीन पिढीचा आत्यंतिक स्वार्थत्यागाचा व धडाडीचा मार्ग या दोहों-मधील फरक ज्या शब्दांनीं वदविला गेला आहे, ते शब्द सन १९०७–८ च्या हिंदुस्थानांतील राज्यकारणाच्या वेळाच्या तरुण पिढींतील अनेकांच्या हृदयांत घर करून राहिले होते, ही गोष्ट पुष्कळांच्या अनु-भवाची आहे. तेव्हां अशा प्रकारें ज्या वाङ्मयामुळें लेखकाला व वाचकाला हा आत्मसाक्षात्कार होतो, तेंच उत्कृष्ट वाङ्मय होय व अशी आत्मप्रतीति होणें हेंच त्या वाङ्मयाचें प्रेरक ध्येय व सिद्धि आहे, असेंच समजलें पाहिजे.

या आत्मप्रतीतीबरोबरच मानवी समाजाला उच्च स्थितीला नेणारी ध्येयदृष्टि या वाङ्मयांत असली पाहिजे. अर्थात् ही ध्येयवत्ता त्या वाङ्मयांत उपदेशरूपानें प्रतिपादावयाची नसते; तर ती पात्रांच्या, परिस्थितीच्या, वर्णनाच्या व रसवत्तेच्या मिश्रणानें ध्वनिरूपानें उत्पन्न करावयाची असते. सृष्टींतील आरंभींआरंभींचा मानवी समाज वन्य व असंस्कृत स्वरूपाचा होता, त्यांत क्रमाक्रमानें सुधारणा होत जाऊन त्याला उन्नत दशा येऊं लागली, ही गोष्ट इतिहाससिद्ध व सर्वमान्य आहे. या त्याच्या संस्कृति-करणाच्या प्रक्रियेंत वाङ्मयाचा अत्यंत श्रेष्ठ भाग आहे ही गोष्टहि निर्विवाद आहे. अर्थात् या वाङ्मयानें जर तत्कालीन समाजापुढें उन्नत आदर्श ठेविले नसते, तर त्या समाजाला उत्कर्षाची स्थिति आलीच नसती. जगांत जें जें वाङ्मय श्रेष्ठ मानिलें गेलें आहे व म्हणूनच आजपर्यंत तगून राहिलें आहे, तें सर्व उच्च व आदर्शमय असेंच आहे. ईलियड, ओडिसी, रामायण, महाभारत, पॅरेडाईझ लॉस्ट व रिगेन्ड, डिव्हाईन कॉमेडी, कालिदास भूवभूतींच्या कृती, व जगांतील इतर श्रेष्ठ वाङ्मय हें मनुष्यापुढें मानवी उन्नतीचें श्रेष्ठ स्वरूप उभें करणारें असेंच आहे. तें सत्यतः वास्तव वाङ्मय आहे; म्हणजे तत्कालीन परिस्थितीचें हुबेहुब

चित्र आपल्यापुढें मूर्तिमंत उभें करणारें असें आहे. म्हणून तत्कालीन परिस्थितींतून वाङ्मयासाठीं कोणत्या गोष्टींची निवड करावयाची, यांतच लेखकाचें खरें चातुर्य आहे. सृष्टींत भव्य, उदात्त व नितांतरमणीय अशीं निसर्गाचीं दृश्येंहि आहेत, तसेच नर्क व मैला वाहून नेणारीं गटारें व उकिरडेहि आहेत; सृष्टींतील सौंदर्याचा तिळतिळ एकत्र करून बनविलेल्या तिलोत्तमेसारख्या रमणीय मूर्तीहि आहेत व रक्तपितीसारख्या रोगानें पछाडलेलीं, पू व नासकें रक्त यांनीं लिडबिडलेलीं व कृमीकीटकांनीं बुजबुजलेलीं दुर्गंधी शरीरेंहि आहेत; राम, कृष्ण, शिवाजी, रामदास, महाराणा प्रताप, गुरु गोविंदसिंग, टिळक, गांधी, खिस्त, वॉशिंग्टन इत्यादि पुरुषांच्यासारखे सद्गुणांचे पुतळेहि आहेत व त्यांच्या उलट स्वार्थासाठीं दुसऱ्यांचा सर्वस्व नाश करणारे राक्षस व 'व्यर्थ परार्थहानि करणारे' अवर्णनीय दुर्मतिहि आहेत; आपल्या अंतःकरणाला सद्विचारांनीं प्रसन्नता प्राप्त करून घेणारे व इतरांना तशीच प्रसन्नता प्राप्त करून देणारे साधूहि आहेत व निरंतर दारूची दुर्गंधि, लैंगिक विचारांचीं गटारें व परस्वापहाराचे उकिरडे यांच्यांत रमून आपल्या भोंवतालचें सर्व वातावरण सडवून टाकणारे अधमवृत्ति लोकहि आहेत. यांपैकीं आपल्या वाङ्मयांत चित्रित करण्यासाठीं कोणाची निवड करावयाची हें ज्या त्या लेखकानें ठरवावयाचें असतें. इतर देशांप्रमाणेंच हिंदुस्थानांतहि चांगल्या गोष्टी आहेत, त्याचप्रमाणें वाईटहि आहेत. कदाचित् अनेक वर्षांच्या गुलामगिरीच्या ओझ्याखालीं त्यांतील चांगल्या गोष्टी दडपून जाऊन वाईट गोष्टी अधिक स्पष्टपणें प्रतीत होत असतील. म्हणून तशाच प्रकारच्या इतर वाईट गोष्टी दुसऱ्या देशांत नाहींत असें नाहीं. असें असतां मिस् मेयोला आपलें 'Mother India' पुस्तक लिहितांना हिंदुस्थानांतील गटारें व उकिरडेच दिसले, इतर कांहीं

दिसलेंच नाहीं. म्हणूनच तिच्या पुस्तकाचें महात्मा गांधींनीं 'Drainage Inspector's Report' (गटार इन्स्पेक्टराचें निवेदन) असें वर्णन केलें आहे. असे गटार इन्स्पेक्टर केवळ मिस् मेयोसारख्या परदेशी लोकांतच सांपडतात असें नाहीं; तर ते स्वदेशीयांतहि सांपडतात. किंबहुना उपरोक्त लोकांविरूद्ध येथील गोष्टींसंबंधानें त्या त्यांना अज्ञात असल्याचा अथवा ते अत्रत्यांची बदनामी करण्याच्या हेतूनें आपलें लेखन करीत असल्याचा आक्षेप कोणी घेण्याचा संभव नसल्यानें तर त्यांच्या लिखाणाला एक प्रकारें वैशिष्ट्य मिळतें. अशा लेखकांना या जगांत दारूबाजी, छिनाळपणा, दरोडेखोरी, कपट, विश्वासघात याशिवाय दुसरें कांहीं दिसूंच शकत नाहीं, ही किती खेदाची गोष्ट आहे! पण ती खेदाची आहे म्हणून असत्य नाहीं. ती वस्तुस्तः खरी आहे. अशा या लिखाणा-वरून सांप्रतच्या महाराष्ट्रीय समाजासंबंधानें वाचकांची काय कल्पना होईल? देशांतील सर्व तरुण व तरुणी यांच्यापुढें लैंगिक गोष्टींशिवाय दुसरा विषयच नाहीं, वैषयिक प्रेमाच्या शिक्षणाच्या अभावींच जणूं काय सर्व देशांचें स्वातंत्र्य व प्रगति अडकून राहिली आहेत, तरुणांच्या खासगी संभाषणांत उपभोगाशिवाय दुसरे विषयच येत नाहींत व तसें जर ते येत असतील तर ते तरुणच नव्हेत, समाजांत, देव, धर्म, नीति यांचा जणूं काय उच्छेद होऊन त्यांचें नांव निशाणहि उरलें नाहीं; देश-प्रेम, स्वार्थत्याग या जणूं काय वेदान्तांतील ब्रह्मकल्पनेप्रमाणें अगम्य वस्तू आहेत; परस्पर विश्वास, निष्काम प्रेम वगैरे भावना या जणूं काय आकाशपुष्पाप्रमाणें असत्य भ्रम आहेत; समाजांतील विवाहसंबंधाच्या जडजोखडाखालीं त्यांतील सर्वच स्त्रिया भरडून निघत आहेत, व काडीमोडीच्या चळवळीसारखा देशोद्धाराचा दुसरा मार्गच सांप्रत उरला नाहीं; अशा प्रकारची अद्यतन महाराष्ट्रीय समाजाविषयींची कल्पना

सांप्रतच्या लेखनावरून परस्थ वाचकाला होईल. पण ती अतिशयोक्त व भ्रामक आहे, हें समाजाचें थोडें सूक्ष्म निरीक्षण करणारासहि सहज दिसून येईल. वर वर्णन केलेले प्रकार हल्लींच्या समाजांत नाहींत, असें कोणीहि म्हणणार नाहीं. पण ते फार अल्प प्रमाणांत आहेत व म्हणून त्या रजांचा गज करून दाखवून वाङ्मयासारखा शुद्ध आनंदाचा झरा त्या दुर्गंध कल्पनांच्या लिखाणानें बिघडवून टाकून असले लेखक समाजाचें कायमचें अनहित करीत आहेत असेंच कोणीहि म्हणेल.

येथें कदाचित् असा प्रश्न उपस्थित होईल कीं मिस् मेयोप्रमाणें जर इतरांची बदनामी करण्याच्या हेतूनें असें जुगुप्सित वाङ्मय निर्माण केलें, तर ते निंद्य होईल हें खरें; पण जर समाजांत असलेली घाण नाहींशी करण्याच्या सद्धेतूनें ती वाङ्मयरूपानें चवाठ्यावर आणली, तर तें वाङ्मय आक्षेपार्ह कां ठरावें ? हा हेतुभेद कांहीं अंशीं अशा वाङ्मयाच्या प्रसिद्धीला क्षामक असला, तरी वाङ्मयाच्या रूपानें चवाठ्यावर आणावयाची दुर्गन्धि कोणती व किती असावी, हा प्रश्न सदभिरूचीवर अवलंबून राहतोच. जर ‘ सत्यं शिवं सुंदरम्। ’ हें उत्कृष्ट वाङ्मयाचें खरें लक्षण मानिलें, तर तें वाङ्मय जसें सत्य असावें, तसेंच तें शिव आणि सुंदरहि असलें पाहिजे. अशा स्थितींत समाजाच्या केवळ सडक्या नासक्या भागाचेंच प्रदर्शन जर वाङ्मयाच्या द्वारें होत असेल, तर तें केव्हांहि क्षम्य होणार नाहीं. या संबंधानें प्राचीन साहित्यग्रंथांतहि कांहीं नियम घातलेले आहेत, तें अभ्यसनीय व स्वीकार्य आहेत. त्यांत उत्तम वाङ्मयाला हानिकारक म्हणून सांगितलेले दोष लक्ष्यांत ठेवण्यासारखे आहेत. साहित्यदर्पणाच्या सातव्या परिच्छेदांत

**रसापकर्षका दोषाः ।**

असें सूत्र घालून देऊन त्यांत

दुःश्रवात्रिविधाश्लीलानुचितार्थप्रयुक्तता ।
ग्राम्याप्रतीतसंदिग्धनेयार्थनिहतार्थता ॥

इत्यादि त्या दोषांचे प्रकार वर्णिले आहेत. त्यांत दुःश्रव अथवा ऐकण्याला कष्टप्रद, तीन प्रकारांनीं अश्लील, अनुचितार्थ, अप्रयुक्त, ग्राम्य, अप्रतीत अथवा कधींहि अनुभवाला न येण्यासारखे इत्यादि प्रकार सांगितले आहेत.

इंग्रजीमध्येंहि Wordsworth कवीनें चांगल्या वाङ्मयाला

A substantial world, both pure and good
Round which, with tendrils strong as flesh and blood
Our pastime and our happiness will grow.

'शुद्ध आणि हितकर अशा प्रकारच्या जगाची' उपमा दिली आहे, व या जगाच्या भोंवतीं आपलें मनोरंजन व सौख्य वेष्टिलेलें असतें असें वर्णन केलें आहे. असें वाङ्मय म्हणजे

A river of celestial drink
Flowing unto us from the Heaven's brink.

'स्वर्गाच्या कांठावरून आपल्याकडे वाहत येणारी दिव्य अमृताची सरिता', अशीच वाटेल यांत शंका नाहीं. हें वाङ्मय **प्रसन्न वाङ्मय** होय. तें स्वतः कर्त्यांच्या प्रसन्न मनोवृत्तींतून उत्पन्न होऊन त्याचें सेवन करणारालाहि तें प्रसन्न करितें. म्हणून जें वाङ्मय सत्य, शिव व सुंदर आहे, अशा त्रिगुणात्मक वाङ्मयास **प्रसन्न वाङ्मय** असें नव नामाभिधान मी देतों, तें आपल्याला पसंत पडेल अशी मला आशा आहे.

या ठिकाणीं एका शंकेचें निरसन करणें अवश्य आहे, माझ्या भाषणांत मी वर सांगितलें आहे कीं, वाङ्मयाचें कार्य 'ल्हादैकमय',

आनंदस्वरूप असेंच असावें, व नंतर त्या वाङ्मयाचा हेतु अथवा ध्येय उदात्तीकरणाचें असावें, असेंहि मी सांगितलें; तेव्हां निर्हेतुक आनंदप्रद वाङ्मय हें उन्नतिहेतुमूलक असावें असें म्हणणें म्हणजे परस्परविरोधी होय, अशी कोणास शंका येईल. परंतु वस्तुतः या दोहोंत मुळींच विरोध नाहीं असें दिसून येईल. कारण जें स्वभावतःच शुद्ध, पवित्र व उदात्त असें आहे, त्याच्या सहवासानें आपोआपच इतरांच्या वृत्ती श्रेष्ठ होतात व लॉंगफेलो या कवीनें म्हटल्याप्रमाणें

Whenever is spoken a noble word,
Our souls in glad surprise
To higher levels rise.
The tidal wave of deeper souls
Into our inmost being rolls,
And lifts us unawares
Out of all meaner cares.

"उदात्त शब्द ऐकून अथवा वांचून आपलीं अंतःकरणें पुलकित होऊन उच्च वातावरणांत प्रवेश करितात. श्रेष्ठ पुरुषांच्या मनःसागराच्या लाटा पसरत पसरत आपल्या अंतःकरणापर्यंत येऊन आदळतात आणि आपल्याला न कळत, नित्याच्या क्षुद्र जगांतून आपल्याला अलगद वर उचलून नेतात."

असें जें वाङ्मय तेंच **प्रसन्न वाङ्मय** होय. तें माझ्या भाषणाच्या पूर्वभागांत वर्णन केलेल्या सप्तगुणांनीं मंडित असलें म्हणजे स्वभावतःच मधुर व आकर्षक होतें, व मग तें इतर जागतिक श्रेष्ठ वाङ्मयाच्या बरोबरीनें बसण्याला पात्र होतें. हीच माझी **प्रसन्न वाङ्मयाची** कल्पना होय.

वाङ्मय म्हणजे सर्व अक्षरबद्ध लिखाण होय असें जरी शब्दार्थानें

म्हणतां येईल, तरी जमाखर्चाचे हिशोब, गणिताचीं कोष्ठकें, भूगोलाच्या याद्या, अथवा इतिहासांतील सनावळी यांना रूढार्थानें वाङ्मय समजण्याचा प्रघात नाहीं, हें स्पष्टच आहे. जें अक्षरबद्ध लिखाण भावना, विचार, रीति, रस, अथवा अलंकार इत्यादि गुणांनीं युक्त असेल, त्यालाच वाङ्मय म्हणण्याचा संप्रदाय आहे. अशा वाङ्मयाचे कांहीं प्रकार विशेष नांवांनीं उल्लेखिले गेले आहेत. साधारणतः काव्य, कादंबरी, लघुकथा, लघुनिबंध इत्यादि प्रकारांना ललित वाङ्मय म्हणतात. कै. हरिभाऊ आपटे यांनीं अभिजात अथवा classical अशा वाङ्मयास 'विदग्ध वाङ्मय' असें नांव दिलें आहे, पण तें फारसें लोकप्रिय झाल्याचें दिसत नाहीं. कै. शिवराम महादेव परांजपे अथवा श्री. तात्यासाहेब केळकर यांचे मार्मिक व मनोहर लेख हे निबंधप्रबंध वाङ्मयांत गणले जातील, किंबहुना कै. परांजपे यांनीं अशा लेखांचे जे दोन भाग स्वतःच प्रसिद्ध केले आहेत, त्यांना त्यांनीं 'निबंधसंग्रह' असेंच नांव दिलें आहे, तथापि निबंध अथवा प्रबन्ध या शब्दांनीं वाङ्मयाचें जें रूक्ष अथवा तर्ककर्कश स्वरूप अनुमानित होतें, त्यापासून हें वाङ्मय जमीनअस्मानाइतकें दूर आहे. तें स्वभावतः ललिताच्याच अधिक जवळ असूनहि तें ललितांत गणलें जात नाहीं. म्हणून अशा उत्साहक, उन्नतिकारक व उत्कर्षक व त्या बरोबरच सुंदर, मोहक व सुललित अशा प्रकारच्या वाङ्मयासाठीं एका संज्ञेची आवश्यकता आहे. ती उणीव '**प्रसन्न वाङ्मय**' हा शब्दसमुच्चय भरून काढील, अशी मला आशा वाटते. या प्रसन्न वाङ्मयांत काव्यादि ललित वाङ्मयाचे प्रकार व ललिताशीं समानधर्म असलेले, पण ललितांत न गणले गेलेले असेहि इतर प्रकार समाविष्ट होऊं शकतात. जें जें वाङ्मय वाचकांचीं अंतःकरणें प्रसन्न करितें, तें सर्व **प्रसन्न वाङ्मय**, असें त्याचें सारांशानें लक्षण देतां येईल.

अशा प्रकारें उत्तम वाङ्मय कोणतें हें निश्चित केल्यावर त्याच्या निर्मितीला उपाय कोणते योजावे, याचा विचार करणें अशा संमेलनासारख्या प्रसंगीं अप्रस्तुत होणार नाहीं. अशा प्रसन्न वाङ्मयाच्या निर्मितीसाठीं प्रथमतः लोकांत तशी अभिरुचि वाढविली पाहिजे, व तीहि अशा वाङ्मयाच्या प्रसिद्धीनेंच वाढणार आहे. 'प्रवर्तितो दीप इव प्रदीपात्।' या वचनाप्रमाणें चांगल्या वाङ्मयाच्या तेजावरच अशा वाङ्मयाचे इतर दीप तेवतात. आपल्यांतील वजनदार व्यक्तींनीं स्वतः दुष्ट वाङ्मयाला स्पर्शहि न करण्याची प्रतिज्ञा केली पाहिजे. उत्कट आणि भव्य, सुंदर आणि मनोहर, अशाच वाङ्मयाचा आपण पुरस्कार केला पाहिजे. पुष्कळ वेळां हें कार्य एखाद्या धार्मिक, राजकीय वा तात्त्विक आंदोलनानेंहि घडून येतें. महाराष्ट्रांत मागें हरिभक्तीची लाट उसळली होती, तिच्यांतच किती तरी चांगल्या संत-वाङ्मयाचा उगम झालेला आहे. विक्रमादित्याच्या पराक्रमाच्या वैभवामुळें सुरू झालेल्या राजकीय ऐश्वर्याच्या लाटेवरच कालिदासासारखीं कविरत्नें चमकलीं, हें सर्वांना माहितच आहे. इंग्लंडांत एलिझाबेथ राणीच्या काळच्या राष्ट्रीय उत्कर्षाशीं शेक्सपियरच्या प्रभावळींतील नामांकित ग्रंथकर्त्यांचें लेखन निगडित झालेलें आहे. अशीं अनेक उदाहरणें देतां येईल. अशा आंदोलनांतून निर्माण झालेल्या स्फूर्तीनें व उदात्त भावनेनें श्रेष्ठ वाङ्मयाला जन्म दिला जातो. तथापि त्या व्यतिरिक्त केवळ वैयक्तिक ऊर्जानेंहि प्रसन्न वाङ्मय निर्माण होऊं शकत नाहीं असें नाहीं. कारण वाङ्मयनिर्मिति ही कांहीं सांघिक क्रिया नाहीं. दहा पांच जण एकत्र बसून उत्कृष्ट प्रतिभाशाली वाङ्मय निर्माण करूं शकत नाहींत. फक्त कोश, संदर्भग्रंथ इत्यादि परिश्रमसाध्य वाङ्मय-सामग्री मात्र अशा सहकार्यानें उत्पन्न होऊं शकते. तरी एकाच्या उदाहरणानें दुसऱ्यास स्फूर्ति होऊन असें वाङ्मय प्रसिद्ध होतें,

पण त्याला लोकाश्रयाची आवश्यकता असते. त्या बरोबरच अशा उत्तम गुणांनीं युक्त असलेलें वाङ्मय निर्माण होण्यास राज्याश्रयाचीहि खास अपेक्षा आहे. वाङ्मयनिर्मिति ही पुष्कळ अंशीं द्रव्यावर अवलंबून आहे, व ही द्रव्याची उणीव भरून काढण्याचें कार्य करणें राजे लोकांना व व धनिक लोकांना सुलभ असतें. या कामीं आमचे बडोद्याचे अधिपति उत्कृष्ट लक्ष घालीत आहेत, ही आम्हांस फार मोठ्या अभिमानाची गोष्ट आहे. इंदुरासहि सरकाराकडून मराठी वाङ्मयाला वार्षिक मदत बरींच वर्षें देण्यांत आली आहे. हल्लीं ती आर्थिक अडचणीमुळें बंद करण्यांत आली असली, तरी लवकरच इंदूरचे सुविद्य अधिपति ती पुन्हां चालू करतील, इतकेंच नव्हे तर तिची वाढहि करतील, अशी मला पूर्ण आशा आहे. असो, माझें भाषण आपण शांतपणानें ऐकून घेतलें, याबद्दल आपले सर्वांचे आभार मानून मी हें भाषण पुरें करितों.

# दुःखान्त वाङ्मयापासून आनंद कां होतो ?*

कांहीं दिवसांपूर्वी बडोदें येथें या विषयावर व्याख्यानरूपानें चर्चा करण्यांत आली, त्या वेळीं मी प्रदर्शित केलेले विचार थोड्या विस्तारानें या लेखांत नमूद केले आहेत.

## दुःखान्त वाङ्मयाचा उगम

दुःखान्त वाङ्मय-प्रकार हा पाश्चात्य साहित्याचा एक विशेष आहे. त्याचा उगम ग्रीक सारस्वतांत झालेला असून, तेथूनच पुढें तो युरोपीय वाङ्मयांत प्रसार पावला आहे. पौरस्त्य वाङ्मयांत प्राचीन काळीं हा प्रकार असणें संभवनीय नव्हतें. कारण सर्व वाङ्मय सुखान्तच असलें पाहिजे, असा भरतानें आपल्या नाट्यशास्त्रांत नियम घालून दिलेला होता. यामुळें दुःखपूर्ण अथवा दुःखात्मक वाङ्मयाचा शेवटहि भारतीय वाङ्मयांत सुखान्तच केलेला असतो. पुष्कळ वेळां उत्तररामचरितासारख्या नाटकांत वस्तुविकासाच्या दृष्टीनें तो अस्वाभाविक असा भासतो, तरीहि भरताच्या नियमामुळें तो सुखान्तच केलेला आढळतो. याच्या उलट ग्रीक वाङ्मयांत दुःखान्त व सुखान्त असे वाङ्मयाचे दोन प्रकार केलेले असून, ते विशेषतः नाट्यवाङ्मयालाच लागू असत. एश्चिलिस, युरिपायडीस, सोफोक्लीस वगैरे विख्यात ग्रीक नाटककारांच्या दुःखान्त नाट्यकृती

* सह्याद्रि मासिकांत प्रसिद्ध झालेला लेख. डिसेंबर सन १९३६ व जानेवारी–फेब्रुवारी सन १९३७.

जगत्प्रसिद्ध आहेत. तीच प्रथा पुढें पाश्चात्य वाङ्मयांत चालू राहून त्या वाङ्मयप्रकाराचें एक स्वतंत्र तंत्रच तिकडे बनलेलें आहे. या दुःखान्त नाटकांना Tragedy असें नांव दिलेलें आहे. त्यांच्या तंत्राचें विवेचन करणें हा आजच्या लेखाचा हेतु नसून अशा दुःखपूर्ण अथवा दुःखात्मक वाङ्मयापासून वाचकाला अथवा प्रेक्षकाला आनंद कां होतो, इतक्या-पुरताच विचार येथें करावयाचा आहे. या दृष्टीनें नाटकांचा अथवा सर्वसाधारण रीतीनें वाङ्मयाचा अन्त कसा झाला आहे याला विशेष महत्त्व न देतां, वाङ्मयीन दुःखापासून होणाऱ्या आनंदप्राप्तीचीच मीमांसा येथें अभिप्रेत आहे. या दृष्टीनें पाहतां दुःखान्त वाङ्मय व दुःखात्मक वाङ्मय यांत फारसा फरक नाहीं. असलाच तर तो इतकाच असू शकेल कीं दुःखात्मक वाङ्मय वाचीत असतांना अथवा पाहत असतांना वाचकांच्या अथवा प्रेक्षकाच्या मनावर होणारा दुःखाचा परिणाम अल्पकालीन असून, तो त्या वाङ्मयाचा अन्त सुखकर झाल्यास नाहींसा होतो; तर उलट पक्षीं त्या वाङ्मयाची अखेरहि दुःखान्तच झाली, तर तो अधिक कालपर्यंत टिकतो. परंतु या फरकामुळें मुख्य प्रश्नाच्या स्वरूपांत फरक पडूं शकत नाहीं. म्हणून दृश्य अथवा श्राव्य दुःखात्मक वाङ्मयांपासून सुख कां होतें याचा विचार आतां आपण करूं या. तसें करतांना आपण प्रथमतः पाश्चात्य साहित्यकारांनीं या संबंधानें केलेल्या विवेचनाचा परामर्श घेऊन नंतर या प्रश्नावरील भारतीय विचारसरणीकडे वळूं.

## पाश्चात्यांच्या उपपत्ती

या दृष्टीनें पाश्चात्य उपपत्तींकडे पाहतां त्यांतील विविधता फार मनोरंजक असल्याचें आढळतें. कारण या उपपत्तींत अगदीं अधम हेतूपासून तों उच्चतम हेतूपर्यंत सर्व प्रकारचीं कारणें दिलेलीं आढळतात.

त्यांपैकीं गुणानुक्रमानें पहिली उपपत्ति सेग्नी ( Segny ) या नांवाच्या ग्रंथकाराची होय. तो म्हणतो, इतरांच्या दुःखाची कहाणी ऐकल्यानें मनुष्याला एक प्रकारचा आनंद व्हावा असा पाशवी दुष्टपणा थोड्याबहुत अंशानें तरी त्याच्या स्वभावांतच रूढ झालेला असतो, व त्यामुळेंच त्याला दुःखमय वाङ्मयापासून आनंद होतो. हेंच मत थोड्या फरकानें रूसो या प्रसिद्ध फ्रेंच लेखकानेंहि प्रतिपादन केलें आहे. हें मत मनुष्य-स्वभावाच्या इतक्या हलक्या मूल्यमापनावर अधिष्ठित झालेलें आहे कीं त्याच्या निरासाची फारशी यातायातहि करावयास नको. कारण अगदीं उत्तम मनुष्यांतहि पाशवी वृत्तीचा थोडासा अंश असतोच हें जरी खरें असलें, तरी परदुःखानें सुखी होण्याच्या भावनेनेंच दुःखान्त वाङ्मयापासून सात्त्विक सज्जनांनाहि आनंद होतो असें म्हणणें म्हणजे मनुष्यांतील पाशवी अंशाला फार महत्त्व देण्यासारखें होतें. तें अर्थातच ग्राह्य होण्यासारखें नाहीं.

या नंतरची उपपत्ति ॲरिस्टॉटल् या प्रख्यात ग्रीक तत्त्वज्ञाची होय. तो म्हणतो दुःखान्त वाङ्मय हें वाचकाच्या मनांत दया व भीति उत्पन्न करून एक प्रकारें त्याची शुद्धि ( purgation ) घडवून आणतें. तिला तो katharsis असें नांव देतो. मनुष्याच्या अंतःकरणांत मूलतः निर्दयता व कोमलता या दोहोंचा भाग असतो, पण तो साम्यावस्थेंत नसतो. त्यामुळें तो मनुष्य आचरणांत कधीं फार निर्दयपणानें वागतो, तर कधीं फारच कोमलपणानें वागतो. या दोन्ही वृत्ती अनिष्टच आहेत. म्हणून त्या दोन्हींतील अतिरेकाचा भाग काढून टाकून त्या दोहोंतील सुवर्णमध्य साधणें हें सुखी जीवनाला अवश्य असतें. तें अतिरेकनाशाचें काम दुःखान्त वाङ्मय घडवून आणतें. मनुष्यावर येणाऱ्या आपत्तींच्या वर्णनाच्या वाचनानें आपण फार निर्दय होऊं नये असा बोध त्याला मिळतो.

त्याचप्रमाणें असे दुःखाचे प्रसंग अनेक लोकांवर वारंवार येतात हें कळून आल्यावर आपल्या स्वतःवर आपत्ति आली असतां आपण फार मृदु होऊं नये हेंहि त्याला समजतें. अशा प्रकारें दुःखान्त वाङ्मयाचा उपयोग 'समत्वं योग उच्यते।' या गीतेंतील वचनाप्रमाणें होऊन मनुष्याची वृत्ति "दुःखेष्वनुद्विग्नमनाः सुखेषु विगतस्पृहः।" अशी होऊं शकते, अशी ॲरिस्टॉटल्‌ची मीमांसा आहे. ही कांहीं अंशीं खरी असली तरी ती मनुष्याला उत्कृष्ट आनंद अथवा परनिर्वृति देण्यास समर्थ होणार नाहीं, हा ॲरिस्टॉटल्‌च्या मतांत दोष राहतो, व त्यामुळें त्याच्या उपपत्तीनेंहि मुख्य प्रश्नाचा उलगडा होऊं शकत नाहीं.

यानंतरची या प्रश्नाची उपपत्ति शोपनहौएर या जर्मन पंडिताची होय. तो म्हणतो, सर्व जग हें दुःखपूर्णच आहे व म्हणून दुःखान्त वाङ्मय हें या दुःखपूर्ण जगाचेंच उत्कृष्ट चित्र आहे. जगांत सर्वत्र अभिमान व मिथ्या माया भरलेली आहे व त्यामुळेंच मनुष्याला अल्पजीवी आनंद होऊं शकतो. तेव्हां अशा या दुःखपूर्ण जगांतील आभासमय सुखाची नश्वरता त्याला पटवून व त्याच्या दुःखमयत्वाची त्याला जाणीव करून देऊन त्या दुःखाला तुच्छ मानण्याची भावना मनुष्यांत उत्पन्न करण्यानेंच दुःखान्त वाङ्मय त्याला खऱ्या सुखांचा मार्ग दर्शवितें, व म्हणून त्यापासून आनंद-प्राप्ति होते.

शोपेनहौएरचें हें मत तत्त्वज्ञानदृष्ट्या बरोबर असलें, तरी जगत् सत्य मानणाऱ्या दृष्टीला तें पटण्यासारखें नाहीं. या जगांतील सर्व वस्तू, सापेक्षदृष्ट्या कां होईना, सत्य मानण्यानेंच त्यांतील व्यवहार होऊं शकतात. अशा व्यवहारांतच दुःखान्त वाङ्मयाची निर्मिति व त्याचें वाचन यांचा समावेश होतो. तेव्हां ज्या कृतींमुळें

शोपेनहौएरच्या मतानें मनुष्याला खऱ्या आनंदाचा मार्ग कळूं शकतो, त्या कृतीच मायामय आहेत असें म्हणणें म्हणजे वृक्षाच्या ज्या खांदीवर बसून लांब हात करून त्या खांदीवरील फळ घ्यावयाचें, ती खांदीच स्वतः तोडून टाकल्यासारखें होय. या कारणानें जगत् हें सत्य मानणाऱ्या वाङ्मयानंदाच्या क्षेत्रांत तरी त्याला मिथ्या मानणारी शोपेनहौएरची अध्यात्मिक उपपत्ति मान्य होण्यासारखी नाहीं हें उघड आहे.

यानंतरची एक उपपत्ति फ्रेंच ग्रंथकार फोंतेनेल यानें प्रतिपादिली आहे, व तिचाच अनुवाद शेले या कविश्रेष्ठानें केला आहे. त्यांच्या मतें सुख व दुःख हीं दोन्हीं एखाद्या तरफेच्या सतारीच्या एकाच सुरांत लावून ठेविलेल्या जोडतारांप्रमाणें आहेत. यामुळें त्यांतील एक तार छेडली म्हणज तिच्या जोडतारेंतून संवादी ध्वनि निघालाच पाहिजे या नियमानें दुःखाच्या अनुभवानें सुखाचा ध्वनि उत्पन्न होतोच होतो, व म्हणून दुःखान्त वाङ्मयापासून सुखाची भावना उद्भवते. ही उपपत्ति प्रथमदर्शनीं बरी वाटते; पण तींत हा दोष आहे कीं, सुख व दुःख हीं संवादी भावना उत्पन्न करणारीं कारणें आहेत असें जें तींत गृहीत धरलें आहे, त्याच्या उलट गृहीतकृत्यापासून तर साहित्यशास्त्र जन्म पावतें. सुख व दुःख या परस्परविरोधी भावना आहेत व म्हणून त्यांचें सहावस्थान असणें शक्य नाहीं; यासाठीं अंतकरणांतील दुःखाचा नाश करून आल्हाद उत्पन्न करण्यासाठीं साहित्याचा जन्म आहे अशी साहित्यशास्त्राची प्रतिज्ञा असल्यामुळें सुखदुःखाच्या बंधुप्रेमाची वरील उपपत्ति त्याला मान्य होण्यासारखी नाहीं.

## अलार्डाइस निकोलची उपपत्ति

या संबंधानें अखेरची उपपत्ति ही आहे कीं, दुःखान्त वाङ्मया-

तील ज्या पात्रांच्या दुःखामुळें वाचकाला आनंद होतो, तीं पात्रें फार थोर वर्तनाचीं असतात; यामुळें इतक्या विपत्तींतहि त्यांची दृढता, त्यांचें गांभीर्य व त्यांचें सहिष्णुत्व किती कौतुकास्पद असतें, याच्या जाणीवेनें वाचकाला सादर आनंद होतो. शेक्स्पिअरनें आपल्या ज्यूलिअस सीझर नाटकामध्यें म्हटल्याप्रमाणें:—

When men die, there are no comets seen,
But Heavens themselves blaze forth the death
of kings.

क्षुद्र मनुष्यांच्या मृत्यूनें जगांत थोडीशीहि चलबिचल होत नाहीं; पण मोठाले राजे मरतात, त्या वेळीं प्रत्यक्ष तारागणांत खळबळाट उडून उल्कापात, धुमकेतू इत्यादींच्या रूपानें अखिल विश्व आपला क्षोभ प्रदर्शित करितें.

दुःखान्त वाङ्मयांतील पात्रें अशाच अलौकिक कोटींतील असतात. भवभूतीचा रामचंद्र, कालिदासाचा अज, ग्रीक नाटकांतील नायक ऑरेस्टिस ब्रोडियस् व प्रॉमेथियस्, शेक्स्पिअरचा हॅम्लेट व अथेल्लो वगैरे पात्रें म्हणजे मानवी श्रेष्ठतेचे आदर्श होत व अशांना प्राप्त होणाऱ्या विपत्तींच्या वर्णनानें वाचकांच्या अंतःकरणांत कालवाकालव होऊन त्या पात्रांच्या दुःखाशीं सहभागी होणारें त्यांचें मन त्या आदर्श पुरुषांच्या कौतुकानें आनंदोत्फुल्ल होतें, अशी ही उपपत्ति आहे व तिचें सुंदर विवेचन मि. अलर्डाइस निकोल या अर्वाचीन ग्रंथकारानें नुकत्याच प्रसिद्ध केलेल्या आपल्या पुस्तकांत केलें आहे.

पाश्चात्य विवेचकांच्या वरील सर्व उपपत्तींत ही उपपत्ति सर्वांत अधिक समर्पक अशी आहे. फक्त तिच्यांत उणीव इतकीच आहे कीं, दुःखान्त वाङ्मयाप्रमाणेंच इतररसात्मक वाङ्मयामुळेंहि वाचकाला ज्या

वेळीं आनंद होतो, त्या वेळीं ही उपपत्ति उपयोगी पडूं शकत नाहीं. उदाहरणार्थ, क्वचित् प्रसंगीं वीररसानें, कधीं कधीं भयानक-रसानें व पुष्कळ प्रसंगीं शांतरसानें आनंद उत्पन्न होतो, त्या वेळीं या उपपत्तींत आनंदोत्पादक म्हणून वर्णिलेल्या पात्रांचा अथवा प्रसंगांचा उदात्तपणा आढळून येत नसूनहि अशा वाङ्मयापासून आनंद उत्पन्न होतो. तथापि एवढा एक आपेक्ष वगळून दुःखान्त वाङ्मयापासून आनंद कां होतो हा जो आपला विवक्षित प्रश्न आहे तेवढ्याचाच विचार केला, तर वरील उपपत्ति पुष्कळच चांगली आहे, असें दिसून येतें.

याप्रमाणें पाश्चात्य विचारसरणीनुसार या प्रश्नाचें विवेचन केल्या-वर आतां आपण भारतीय विचारसरणीकडे वळूं. प्राचीन भारतीय साहित्यशास्त्राइतकें विपुल वाङ्मय व त्यांतील खोल विचार इतरत्र क्वचितच आढळून येतात व तत्कालीन पाश्चात्य वाङ्मयाच्या मानानें तर या दोन्ही गुणांत त्यांचा उत्कर्ष अतुलनीय आहे, असें सहज प्रतीत होतें. यासाठीं त्यांत या प्रश्नाचा ऊहापोह कसा केलेला आहे हें पाहणें उद्बोधक होईल. माझ्या मतें या प्रश्नाचें खरें अंतिम व समाधानकारक उत्तर त्या साहित्यांतील विचारसरणीनें पुढें जातां जातांच मिळण्यासारखें आहे. म्हणून तें कसें मिळूं शकतें तें आतां आपण अवलोकन करूं.

## भारतीय विचारसरणी

भारतीयांच्या मतें कोणतेंहि वाङ्मय–अर्थात् चांगलें वाङ्मय–निर्माण करण्याचा मुख्य हेतु आनंदप्राप्ति हाच असतो हें उघड आहे. कारण त्यापासून जर वाचकाला दुःख उत्पन्न होत असतें, तर त्या यातायातींत कोण पडता? "सुखार्थाः सर्वभूतानां मताः सर्वाः प्रवृत्तयः।" हें सत्य त्रिकालाबाधित आहे. अर्थात् सर्व मनुष्यांची सार्वत्रिक प्रवृत्ति सुखप्राप्तीसाठींच असते.

तथापि सुख कशाला म्हणावें याबद्दलच्या निरनिराळ्या व भिन्न भिन्न कल्पनानुसार निरनिराळ्या वस्तू त्यांच्या सुखाला कारणीभूत होतात. अशा वस्तूंचें वर्गीकरण करून त्यांचें स्थूलदृष्ट्या तीन वर्ग पाडले गेले आहेत व ते सर्वांना पटतील असेच आहेत. ते म्हणजें विषयानंद, विद्यानंद व ब्रह्मानंद हे होत. यांतील विद्यानंदाच्या वर्गांतच वाङ्मयाचा आनंद येतो; यामुळें प्रस्तुत विवेचनांत इतर दोन प्रकारच्या आनंदांचा विचार करण्याचें कारण उरत नाहीं.

वाङ्मयाच्या निर्मितीला आनंद हा एक प्रधान हेतु असल्याबद्दलचे प्राचीन साहित्यकारांचे अनेक उल्लेख आहेत. वाङ्मयकृति ही "ल्हादैकमयी" आहे, वाङ्मय हें 'सद्यः परनिर्वृतये।' म्हणजे सद्यःकालीन आनंदोत्पादक असतें, असे अनेक उल्लेख या संबंधानें दाखवितां येतील. तेव्हां वाङ्मयापासून उत्पन्न होणारा हा आनंद कसा उत्पन्न होतो याची चिकित्सा अगोदर केल्यावर, मगच त्या वाङ्मयापैकीं दुःखान्त प्रकारापासून आनंद कां होतो याचा विचार करणें सुलभ होईल.

## वाङ्मयाचें व्यक्तीशीं कल्पिलेलें साम्य

वाङ्मयाची एखाद्या व्यक्तीशीं साम्यता कल्पून व त्या व्यक्तीच्या सहवासापासून मनुष्याला आनंद कां प्राप्त होतो याची मीमांसा करून त्याच साम्यदृष्टीनें वाङ्मयानंदाची उपपत्ति लावण्याचा प्रयत्न भारतीय वाङ्मयांत केला गेला आहे, तो अर्थातच स्वाभाविक आहे. कारण व्यवहारांत अनुभवाची गति नेहमीं मूर्ताकडून अमूर्ताकडे अशीच असते. यामुळें मूर्त अशा व्यक्तीवरून अमूर्त अशा वाङ्मयमूर्तीची कल्पना करणें हें अगदीं स्वाभाविक आहे. या दृष्टीनें पाहतां प्रथमतः व्यक्तीची चाल, त्यानंतर तिची वेषभूषा, नंतर तिच्या भाषणांतील श्लेषादि गुण, त्यानंतर त्या भाषणावरून

खुबीनें सूचित केलेला आशय व अखेर या व्यक्तीच्या स्वभावाची मधुरता, या अनुक्रमानेंच ज्याप्रमाणें त्या व्यक्तीचा चांगलेपणा आपल्याला प्रतीत होतो, त्याप्रमाणें त्याच गुणानुक्रमानें चांगल्या साहित्याची माधुरीहि आपल्याला परिचित होते, असें मार्मिक विवेचन प्राचीन भारतीय साहित्यकारांनीं केलें आहे. वाङ्मयाचें बाह्य शरीर शब्दजात हें असल्यानें त्यांतील प्रसाद, माधुर्य, ओजस्, इत्यादींवरून व्यक्त होणाऱ्या गुणांना 'रीति' हें नांव दिलें गेलें. अथात् ही रीति व्यक्तीच्या चालण्याशीं समान मानिली गेली. व्यक्तींत हंसगति, गजगति, वगैरे गती अभिलषणीय वाटतात. उदाहरणार्थ;—"हंस प्रयच्छ मे कांतां गतिरस्यास्त्वया हृता।" असें पुरूरवा राजा उर्वशीच्या गतीचें वर्णन करतो, तर "धीरोद्धता नमयतीव गतिर्धरित्रीम्।" असें लवाचें वर्णन उत्तररामचरितांत केलेलें आढळतें. यावरून गतीमुळें व्यक्तीला प्राप्त होणाऱ्या रम्यतेची कल्पना होते. वाङ्मयांतहि गौडी, पांचाली, मिश्रा वगैरे रीती या व्यक्तीच्या गतीशीं तुलनीय मानून त्यांचें वर्णन केलेलें आहे.

यानंतरचा गुण वेषप्रसाधन अथवा अलंकार हा होय व तो व्यक्तीला शोभा देतो, हें सांगण्याची आवश्यकता नाहीं. त्याचप्रमाणें वाङ्मयांतहि "काव्यशोभाकरान् धर्मान् अलंकारान् प्रचक्षते।" असें अलंकारांचें वर्णन केलेलें आहे. यानंतर ती व्यक्ति जवळ आल्यावर तिची पहिली परीक्षा तिच्या भाषणावरून केली जाते. या बाबतींत "यदा यदा मुंचति वाक्यबाणम्। तदा तदा जातिकुलप्रमाणम्॥" म्हणजे व्यक्तीच्या नुसत्या भाषणावरून तिच्या जातिकुलाचेंहि ज्ञान होऊं शकतें, असा एक अनुभवाचा नियम सुभाषितरूपानें वर्णन केलेला आढळतो. या भाषणाच्या बाबतींत सरळ व साध्या भाषणापेक्षां अन्योक्तीनें अथवा

वक्रतेनें बोललेलें भाषण अधिक मधुर लागतें, हाहि नित्याचा अनुभव आहे. इंग्रजींत अशाच अर्थाचें एक वचन आहे कीं

> " Straight is the line of duty,
> Curved is the line of beauty."

एखाद्या चित्रांत ज्याप्रमाणें सरळ रेषांनीं काढिलेल्या आकृतीपेक्षां वक्र रेषांनीं काढिलेली आकृतीच अधिक रमणीय वाटते, तसाच प्रकार भाषणांतहि आढळून येत असल्यामुळें व्यक्तीचें श्लेषात्मक भाषण मधुर वाटतें व वर म्हटल्याप्रमाणें वाङ्मयाची व्यक्तीशीं तुलना केली असल्यामुळें वक्रोक्ति हा त्याचा एक विशेष गुण मानिला जातो. यापुढें जातां व्यक्तीच्या बाबतींत स्वतःच्या मनांतील आशय स्पष्ट शब्दांनीं सांगून टाकण्यापेक्षां, तो खुबीनें व उघड शब्दांच्या आंत लपलेल्या सूचित अर्थानें व्यक्त केला असतां जसा अधिक मनोज्ञ वाटतो, त्याचप्रमाणें वाङ्मयांतहि वाच्यार्थापेक्षां व्यंग्यार्थ अधिक आनंदकारक होतो. या गुणाला ध्वनि असें म्हणतात. तथापि वर सांगितलेले सर्व गुण गति, अलंकार, वक्रोक्ति व श्लेष हे व्यक्तीला शोभा देत असले, तरी तिची खरी किंमत ज्याप्रमाणें तिच्या स्वभावाच्या व अंतःकरणाच्या प्रेमळपणावरूनच होऊं शकते, त्याचप्रमाणें वाङ्मयांतहि वर निर्दिष्ट केलेले सर्व गुण असले, तरी रस हाच त्याचा आत्मा समजला जातो. म्हणूनच 'वाक्यं रसात्मकं काव्यम्।' 'रसोहि आत्मा।' इत्यादि वाङ्मयाच्या व्याख्या केल्या गेल्या आहेत. वरील दरेक गुणाला प्राधान्य देणारा एकेक संप्रदाय भारतीय साहित्यशास्त्रांत वर्णिलेला आहे. पण त्या सर्वांचा विचार करतां त्यांचा गुणानुक्रम वर वर्णन केल्याप्रमाणेंच लागतो, हें आतां सर्वमान्य झालें आहे.

[ २ ]

## भरताचार्य, लोल्लट, शङ्कुक, भट्टनायक

याप्रमाणें काव्यापासून मिळणारा आनंद प्रामुख्यानें त्यांतील रसोत्कर्षामुळें उत्पन्न होतो हें निश्चित झाल्यावर त्याच्या उत्पत्तीची प्रक्रिया काय आहे, हें पाहणें ओघानेंच प्राप्त होतें. याबद्दलचा विचार करतां प्राचीन साहित्यकारांत ही प्रक्रिया वर्णन करणारा पहिला पुरुष म्हणजे नाट्यशास्त्रकर्ता भरताचार्य हा होय. विभाव, अनुभाव व व्यभिचारीभाव यांच्या संयोगानें रसाची निष्पत्ति होते, असें वर्णन त्यानें केलें आहे. त्या पारिभाषिक शब्दजालांत न शिरतां त्याबद्दलचें वर्णन थोडक्यांत असें करतां येईल कीं, दरेक मनुष्याच्या अंतःकरणांत कांहीं मूलविकार असतात. त्यांना स्त्रीबालकादि रम्य वस्तूंचें दर्शन, त्यांच्या हावभावादिक कृति व त्यांना प्रसंगानुरोधानें प्राप्त होणाऱ्या मानसिक अवस्था, इत्यादिकांमुळें प्रेक्षकांच्या अथवा श्रोत्यांच्या मनांतील मूळचे विचार क्षुब्ध होतात व त्यामुळें तदनुरूप रस उत्पन्न होऊन त्याला आनंद होतो, असें थोडक्यांत रसप्रतीतीचें वर्णन भरतानें केलें आहे.

यानंतर या प्रक्रियेचें वर्णन करणारा साहित्यकार लोल्लट हा होय. त्याचें म्हणणें असें कीं, रस हा गुण प्रथमतः दृश्य अथवा श्राव्य काव्यांतील व्यक्तींच्या ठायीं असतो व त्यांच्यापासून तो प्रेक्षकांत अथवा श्रोत्यांत संक्रामित होतो. कांहीं अंशीं लोल्लटाची ही उपपत्ति न्यायशास्त्रांतील 'उपमान' या प्रमाणासारखी आहे. पूर्वी बैल पाहिलेल्या मनुष्याला, ज्याप्रमाणें त्यानंतर कांहीं काळानें पाहिलेल्या गवा या प्राण्याच्या अंगीं त्या बैलांतील बरेचसे गुणधर्म आहेत अशी जाणीव होऊन, तो गवा आपण पूर्वी पाहिलेल्या बैलाच्या जातीचा प्राणी आहे असें ज्ञान होतें, त्याप्रमाणेंच

लोल्लटाच्या मतें नाटकांतील अथवा इतर वाङ्मयांतील पात्रांना त्या त्या चांगल्यावाईट प्रसंगांमुळें सुखदुःख झालें असें वाचून, त्या प्रसंगांच्या वर्णनानें स्वतःला सुखदुःख झाल्याची भावना श्रोत्याला होते. परंतु लोल्लटाची ही उपपत्ति अनेक दृष्टींनीं सदोष आहे. एक तर तर्कशास्त्रांतील उपमान या प्रमाणानें मनुष्याला ज्ञान होईल, पण सुखदुःख होणार नाहीं. कारण दोहोंचे विषय भिन्न आहेत. ज्ञानाचा विषय बुद्धि हा आहे, तर सुखदुःखाचा विषय भावना हा आहे. दुसरें असें कीं, वाङ्मयांतील पात्रांच्या हर्षशोकांचें संक्रमण वाचकाच्या ठिकाणीं कसें होतें, हें या उपपत्तीनें मुळींच समजत नाहीं. असे इतरहि कांहीं आक्षेप या उपपत्तीवर येऊं शकतात.

लोल्लटानंतर या गोष्टीचा विचार शङ्कुक या साहित्यकारानें केला आहे. त्याच्या मतें वाचकाला रसापासून होणाऱ्या आनंदाचें ग्रहण तर्कशास्त्रांतील अनुमानपद्धतीप्रमाणें होतें. ज्याप्रमाणें पर्वतावर विस्तव दिसत नसतांहि तेथून निघणाऱ्या धुरावरून तेथें असणाऱ्या विस्तवाचें अनुमान काढतां येतें, त्याप्रमाणें वाङ्मयांतील पात्रांच्या अंतःकरणांत उत्पन्न होणाऱ्या रसाची कल्पना त्यांतील पात्रांच्या हर्ष-शोकावरून वाचकाला होऊं शकते. या शङ्कुकाच्या उपपत्तीवरहि मागील आक्षेप घेतां येतो. उपमान प्रमाणाप्रमाणेंच अनुमान हें प्रमाणहि ज्ञानाचा विषय असतें, पण त्यापासून भावना जागृत होत नाहींत. या कारणानेंच शङ्कुकाला पुढें असें म्हणावें लागलें कीं, वाङ्मयांतील पात्रांत उत्पन्न होणाऱ्या रसांचें ज्ञान वाचकाला झाल्यावर तो ते रस आपल्या मनांत घोळवितो व या घोळण्यानें अथवा चर्वणानें त्याला स्वतःला आनंद होतो. वस्तुतः शङ्कुकाचें हें म्हणणें अगदीं चुकीचें आहे. कारण रसाचें ज्ञान आपल्या मनांत घोळवून प्रयत्नानें स्वतःमध्यें उत्पन्न होण्यासारखा रस हा भाव नाहीं. तो

आपोआप प्रकट होणारा आहे व तो सद्यः म्हणजे तात्काळतीव्र स्फुरणारा आहे. यामुळें शङ्कुकाची ही उपपत्ति सदोष ठरते.

यानंतरची उपपत्ति भट्टनायकाची होय. तो म्हणतो कीं, वाङ्मयांतील पात्रांच्या ठिकाणीं व्यक्तित्वानें दिसणारा रस वाचकांच्या मनांत व्यक्तिनिरपेक्ष असें सर्वसाधारण सामान्यरूप धारण करतो व त्याच्यामुळें वाचकाला निरपेक्ष आनंद प्राप्त होतो. त्या वेळीं तीं त्याच्या आनंदाचें कारण असलेलीं पात्रें तो विसरून जातो. उदाहरणार्थ, वाङ्मयांत रामाचें सीतेवरील प्रेम व त्याला तिच्या सहवासापासून होणारा आनंद आणि वियोगापासून होणारें दुःख इत्यादींचें वर्णन वाचल्यावर वाचकाच्या मनांत त्यानंतर राम, सीता इत्यादि पात्रें अंतर्धान पावतात. त्याचप्रमाणें जीवनांत प्रसंगविशेषीं होणारे हर्षशोकादि विकार हेहि वाचकाच्या हृदयांतून लुप्त होतात व त्यांच्या परस्परांवरील प्रेमाबद्दलचा कौतुकात्मक आनंद मात्र वाचकाच्या मनांत शिल्लक राहतो. कारण तो म्हणतो कीं असें जर न होतें व वाङ्मयांतील राम-सीतादि पात्रांचें सुख व दुःख हीं दोन्ही वाचकाला स्वतःला झाल्याप्रमाणें भासतीं, तर वाचक त्यांपैकींच्या दुःखभावनेच्या अनिष्टतेमुळें त्या वाङ्मयाचें परिशीलन करताच ना. यासंबंधानें तो म्हणतो कीं, 'स्वगतत्वेन हि प्रतीतौ करुणे दुःखित्वं स्यात् । न च सा प्रतीतिर्युक्ता ।' वाचकाला वाङ्मयांतील पात्रांचें दुःख आपलेपणानें भासतें, तर त्या करुण प्रसंगानें तो दुःखी झाला असता. पण तशी प्रतीति होते, असें मानणें योग्य नव्हे.

या ठिकाणीं आपण आपल्या मुख्य मुद्द्याशीं येतों. 'प्रतीतौ करुणे दुःखित्वं स्यात् । न सा प्रतीतिर्युक्ता ।' या वाक्यांत शोकात्मक वाङ्मयापासून दुःखप्रतीति होत नाहीं तर सुखप्राप्तीच होते, अशी वस्तुस्थिति

वर्णन करून भट्टनायकानें तिच्याबद्दलची आपली उपपत्ति वर म्हटल्या-प्रमाणें अशी दिली आहे कीं, वर्ण्य पात्रांतील व्यक्तिगत रस वाचकाच्या मनांत सामान्यरूप धारण करतो. परंतु तसें सामान्यरूप तो कां धारण करतो व वाचतां वाचतांच वाङ्मयांतील व्यक्ती वाचकाच्या स्मरणांतून नाहींशा कशा व कां होतात, हें भट्टनायकाला सांगतां आलें नाहीं. तथापि शोकात्मक काव्यापासून आनंद होतो, इतकें मात्र त्यानें सिद्ध केलें आहे. तेव्हां या आनंदाची उत्पत्ति कशी होते हें आपल्याला इतरत्र पाहिलें पाहिजे.

## अभिनवगुप्त, जगन्नाथ, भवभूति

भट्टनायकानंतर या उपपत्तीचें विवेचन करणारा ग्रंथकार अभि-नवगुप्त हा होय. त्याच्या मतें सहृदय प्रेक्षकाच्या हृदयांत जन्मतःच निरनिराळे स्थायीभाव असतात व ते उद्बोधक वाङ्मयानें जागृत होतात, त्यामुळें वाचकाला त्यांची प्रतीति होते. वाचकाला रसप्रतीति होण्याबद्दलची अभिनवगुप्ताची ही प्रक्रिया बरोबर असेल; तथापि तिच्यामुळें दुःखपूर्ण वाङ्मयापासून आनंद कां होतो याचा खुलासा त्याच्या विवेचनानें होत नाहीं व म्हणून हा प्रश्न अनिर्णीतच राहतो.

यानंतर साहित्यदर्पण या साहित्यविषयक महत्त्वाच्या ग्रंथाचा कर्ता विश्वनाथ यानें हें कोडें सोडविण्याचा प्रयत्न केला आहे. प्रथमतः

**करुणादौ अपि रसे जायते यत् परं सुखं ।**
**सचेतसामनुभवः प्रमाणस्तत्र केवलम् ॥**
**किं च तत्र यदा दुःखं न कोऽपि स्यात् तदुन्मुखः ।**

करुणादि रसांपासूनहि श्रेष्ठ आनंदाची प्राप्ति होते, याला सहृदय

लोकांचा अनुभव हेंच महत्त्वाचें प्रमाण आहे. कारण जर त्यापासून दुःख झालें असतें, तर त्याकडे कोणींहि ढुंकून पाहिलें नसतें असा उपन्यास करून विश्वनाथानें त्या सुखाच्या उत्पत्तीचें कारण असें दिलें आहे कीं,

**अलौकिकविभावत्वं प्राप्तेभ्यः काव्यसंश्रयात् ।**
**सुखं संजायते तेभ्यः ॥**

वाङ्मयांत अलौकिक विभावनेचा गुण असल्यामुळें त्यापासून सुख होतें. हा खुलासा म्हणजे ज्या झाडाचें नांव माहीत नसेल, त्याला विलायती झाड म्हणण्यासारखाच अशास्त्रीय आहे! तो म्हणतो, हा रस म्हणजे कांहीं लोकोत्तर चमत्कार आहे व त्यामुळें उत्पन्न होणारा आनंद हाहि असाच एक चमत्कार आहे. अर्थात् या उपपत्तीनें मुख्य प्रश्नाचा कांहीं समाधानकारक खुलासा होत नाहीं, हें सांगावयास नकोच.

साहित्यशास्त्रांत जगन्नाथ पंडिताचा अधिकार फार मोठा आहे, त्यामुळें त्याच्या ' रसगंगाधर ' या प्रख्यात ग्रंथांत याबद्दलचा कांहीं तरी खुलासा होईल अशी अपेक्षा होते. परंतु तसा समाधानकारक खुलासा त्यांत मिळत नाहीं. त्यानें हा प्रश्न मांडतांना असा उपन्यास केला आहे कीं, ' करुणरसादिषु शोकादेः दुःखजनकतया प्रसिद्धस्य कथमिव सहृदयाल्हाद-हेतुत्वम् !' करुणरसांत शोक हा स्थायी भाव असल्यानें त्यांतून दुःख-प्रतीच होते हें स्पष्ट असतांना सहृदय वाचकांना त्यापासून आल्हाद होतो हें म्हणणें खरें कसें ? असा प्रश्न उपस्थित करून त्याचें उत्तर त्यानें असें दिलें आहे कीं, ' इष्टस्याधिक्यात् अनिष्टस्य न्यूनत्वात् प्रवृत्तेः उपपत्तिः । ' अशा प्रसंगीं दुःख झालें तरी त्याचा अंश कमी असून त्यापासून होणाऱ्या आनंदाचा अंश अधिक असतो, यामुळें दुःखप्रधान वाङ्मय आल्हादकारक होतें. ही जगन्नाथाची उपपत्ति बरोबर आहे असें

म्हणतां येणार नाहीं. कारण उत्कट दुःखपूर्ण वाङ्मयाच्या श्रवणानें वा पठणानें सहृदय वाचकाच्या हृदयाला पीळ पडून त्याच्या डोळ्यांतून सारख्या अश्रुधारा वाहतात, अशा वेळीं त्याला दुःख कमी होतें व आल्हाद अधिक होतो, हें म्हणणें सत्य नव्हे. दुसरें असें कीं, दुःख व सुख या भावना परस्परविरोधी असल्यामुळें त्या दोहोंचेंहि अधिष्ठान वाचकांचें मन हें एकाच वेळीं कधींहि होऊं शकणार नाहीं व म्हणूनच या दोन भावनांतील न्यूनाधिक अंश कोणत्या भावनेचा असतो, असा प्रश्न उपस्थित होऊंच शकत नाहीं. फार तर असें म्हणतां येईल कीं, शोकपूर्ण वाङ्मय वाचल्याबरोबर सहृदय वाचक प्रथमतः त्या योगानें एकदम दुःखी होतो व मग असा हृद्य प्रसंग निर्माण करणाऱ्या कवीच्या बुद्धीचें कौतुक वाटून त्याला आनंद होतो. पण खुद्द जगन्नाथाची उपपत्ति अशी नाहीं. त्यामुळें ती विचारणीय नाहीं. एकंदरीनें पाहतां जगन्नाथाचें मत शास्त्रीयहि नाहीं व तें संतोषकारकहि नाहीं.

यानंतर कविश्रेष्ठ भवभूति याची याविषयींची कल्पना विचारांत घेतली पाहिजे. त्याच्या मतें वाङ्मयांत मूळांत एकच रस आहे व तो करुणरस असून बाकीचे रस म्हणजे त्याचींच निरनिराळीं रूपें आहेत. त्यानें हें आपलें मत

**एको रसः करुण एव निमित्तभेदात् ।**
**भिन्नः पृथक् पृथक् इवाश्रयते विवर्तान् ॥**

या श्लोकांत वर्णिलें आहे. या मताप्रमाणें जगन्नाथाच्या उपपत्तींत सांगितलेला इष्ट व अनिष्ट यांच्या कमीअधिक प्रमाणाचा प्रश्नच उपस्थित होत नाहीं. परंतु अशा या करुणरसापासून आनंद कां होतो, याचें कारण भवभूतीनेंहि आपल्या श्लोकांत दिलेलें नाहीं. अर्थात् हें मतहि

मुख्य प्रश्नाचा उलगडा करूं शकत नाहीं. तर मग या प्रश्नाचा खुलासा होणार तरी कसा ?

## पातंजल योगसूत्रें

याबद्दलचा विचार करतां, आपल्याला मनाच्या विविध व्यापारांचें पृथःकरण समजलें पाहिजे. त्या कामीं पतंजलीच्या योगसूत्रांची आपल्याला पुष्कळ मदत होऊं शकते. त्यानें मानवी चित्ताचें स्वरूप वर्णितांना तें द्विविध अथवा दोन प्रकारचें असल्याचें सांगितलें आहे. त्यानें म्हटलें आहे कीं,

**" चित्तं हि द्विविधं अणुविभुस्वरूपं कारणकार्यात्मकं आकाशवत् । "**

चित्त हें अणु व विभु अथवा कारण व कार्य अशा प्रकारचें, आकाशाप्रमाणें दुहेरी स्वरूपाचें असतें. एका म्हणजे विभु अथवा कार्यस्वरूपानें जगांतील विविध वस्तूंपासून उत्पन्न होणाऱ्या भावनांचा अनुभव तें घेऊं शकतें, तर त्याच वेळीं दुसऱ्या अणु अथवा कारणरूपानें त्या विविध व्यापारांच्या मूळाशीं असलेल्या आनंदाच्या भावनेचा आस्वाद तें घेऊं शकतें. याच अर्थानें भगवद्गीतेंत " विष्टभ्याहमिदं कृत्स्नं एकांशेन स्थितो जगत् । " असें परमात्म्याचें स्वरूप वर्णिलें आहे. त्यांत परमेश्वर हा एका अंशानें सर्व विविधरूपात्मक जग आक्रमण करून आपल्या इतर अंशांनीं मूलस्वरूपीं स्थिर असतो, असें म्हटलें आहे. त्या वर्णनांतहि विश्वाच्या मूळाशीं असलेल्या अंतर्मनाचा व बाहेर असणाऱ्या बहिर्मनाचा दुहेरीपणाच दाखविला आहे. परमेश्वर मूलतः आनंदस्वरूप असून बाह्यतः तो जगत्-स्वरूपानें दुःखाचा अनुभव घेत असलेला दिसतो, हें प्रमेय मनाच्या द्विविधतेचेंच द्योतक आहे. त्यांतील बाह्य मन हें विविधरूप असल्यानें

त्याकरवीं अनुभविल्या जाणाऱ्या भावनाहि अनेक प्रकारच्या असूं शकतात. 'व्यवसायात्मिका बुद्धिरेकेह कुरुनंदन । बहुशाखाह्यनन्ताश्च बुद्धयोऽव्यवसायिनाम् ॥' या श्लोकांत सांगितल्याप्रमाणें बाह्य मनाचे एकाच वेळीं अनेक प्रकारचे व्यवसाय चालू असतात. त्यामुळें एकाच वेळीं बाह्य मनानें दुःखी जगांतील दुःखाचा अनुभव घेत असतांहि जीवाला अंतर्मनानें नित्य आनंद उपभोगतां येतो, असें सिद्ध होतें. मनुष्याचा आत्मा हा परमात्म्याचाच अंश असल्यानें त्यालाहि अशा दुहेरी भावनांचा आस्वाद घेतां येतो व यामुळेंच शोकपूर्ण वाङ्मय वाचून बाह्य मनाला दुःख झालें, तरीहि दुसऱ्या अंतर्मनानें त्या वाङ्मयरूपी कविकृतीमुळें होणाऱ्या आनंदाचा लाभहि त्याला घेतां येतो, असें सिद्ध होतें.

## श्री. केळकर यांची बहुमोल उपपत्ति

असा हा दुहेरी आनंद घेतां येण्याचें साधन आत्मौपम्य हें होय. आत्मौपम्य म्हणजे वाङ्मयांतील पात्रांच्या ठिकाणीं आपलेपणा मानून त्यांच्या मनःस्थितीशीं आपण समरस होणें. पण असें करीत असतांना मूळची स्वत्वाची जाणीव न विसरल्यामुळें त्या वाङ्मयकृतीपासूनहि आपल्या स्वतःला आनंद होणें शक्य होतें, अशा अर्थाची उपपत्ति रा. न. चिं. केळकर यांनीं दहाव्या महाराष्ट्र साहित्य संमेलनाच्या प्रसंगीं अध्यक्ष या नात्यानें केलेल्या भाषणांत प्रतिपादिली आहे. त्यांत ते म्हणतात :

"सर्व जगाशीं एकरूप व्हावें व एकाच क्षणीं सर्व जगाचें आकलन करावें अशी महत्त्वाकांक्षा मनुष्याला असते. यामुळें तो अतींद्रिय अशा प्रतिभामायेच्या सहाय्यानें जगभर पसरण्याचा प्रयत्न करतो. आपली भूमिका तर सोडावयाची नाहीं, पण बसल्या बैठकींत

इतर भूमिकोंचाहि अनुभवानंद सेवावयाचा, ही गोष्ट प्रतिभा घडवूं शकते........वाचक आपली भूमिका न सोडतां मनानें दुसऱ्या भूमिकेवर संक्रमण करतो व प्रतिभेनें तिचा अनुभव घेतो, म्हणून तें दुःख नसून रसास्वादाचा आनंदच होय."

रा. केळकर यांनीं वरील उपपत्तींत दोन भिन्न भावनांचा एकाच वेळीं अनुभव घेण्यास प्रतिभेचें साधन कल्पिलें आहे. परंतु माझ्या मतें या त्यांच्या मतांत थोडा फरक केला पाहिजे. तो असा कीं वर वर्णिलेल्या मनाच्या द्विविध अथवा बहुविध रूपांमुळें आपोआपच या दोन्ही अंगांत भिन्न भिन्न भावनांचा अंतर्भाव होऊं शकतो व त्यामुळें एकाच वेळीं भिन्न रसांचा आस्वाद सहृदय मनुष्य घेऊं शकतो असें मानिलें पाहिजे. प्रतिभा ही कवीला अवश्य असते, परंतु ती भिन्नरसास्वाद घेणाऱ्या प्रत्येक श्रोत्याच्या अथवा वाचकाच्या ठिकाणीं असतेच असें नाहीं. यामुळेंच गांवढळ मनुष्यालाहि शोकपूर्ण नाटक पाहून रडूं येतें व त्याच वेळीं तें नाटक फार चांगलें झालें म्हणून त्याला आनंदहि होतो. हा परिणाम त्याच्या द्विविध मनामुळेंच होऊं शकतो. इतक्यापुरता रा. केळकरांच्या मतांत फरक करावा लागला, तरी त्यांची उपपत्ति प्राचीन साहित्यकारांच्या मतांवर ताण करणारी असून तिनें साहित्यशास्त्रांत अत्यंत बहुमोल अशी भर टाकिली आहे, यांत संशय नाहीं.

या द्विविध व भिन्न भिन्न भावनांच्या अनुभवाला त्यांनीं 'सविकल्प समाधि' असें नांव दिलें आहे, तें तर अत्यंत अर्थपूर्ण व हृदयंगम आहे. वाङ्मयांतील पात्रांशीं समरस होऊन त्यांच्या दुःखाचा, शृंगाराचा, अथवा हास्यादि इतर रसांचा अनुभव घेतांना उत्कटतेमुळें आपली समाधि लागली असतांहि, त्या रसाच्या उपभोगानें आनंद पावणारा 'मी' भिन्न

आहे इतका विकल्प या समाधींत शिल्लक राहतो व याच्या उलट ब्रह्मानंदांत भोक्ता, भोग व भोग्य ही त्रिपुटी नाहींशी झाल्यानें तिच्यांत भोक्तृत्वाचाहि विकल्प शिल्लक राहत नाहीं. यामुळेंच पहिलीला 'सविकल्प' व दुसरीला 'निर्विकल्प' समाधि असें नांव त्यांनीं दिलें आहे. ही त्यांची उपपत्ति मागें वर्णिलेल्या रीति, अलंकार, वक्रोक्ति, ध्वनि व रस या सम्प्रदायांच्या तोडीच्या महत्त्वाची आहे. वरील उपपत्तीनें एकाच वेळीं शोकात्मक काव्यापासून सुखदुःखाच्या भावनांचा अनुभव वाङ्मयांत कसा होऊं शकतो हें समजून येतें. यामुळेंच कालिदासाच्या शाकुंतलांतील

"रम्याणि वीक्ष्य मधुरांश्च निशम्य शब्दान् ।
पर्युत्सुकी भवति यत्सुखितोऽपि जन्तुः ॥"

या श्लोकांत वर्णिल्याप्रमाणें रम्य वस्तू अथवा शब्द यांच्यामुळें स्वाभाविकपणें होणाऱ्या आनंदाचें पर्युत्सुकतेशीं अथवा खेदाशीं सहावस्थान असूं शकतें. अथवा सुप्रसिद्ध कवि शेले यानें म्हटल्याप्रमाणें

"We look before and after and pine
for what is not,
Our sincerest laughter with some pain
is fraught,
Our sweetest songs are those that tell of
saddest thoughts."

अशी स्थिति होते. अशा एकाच वेळीं दोन भिन्न भिन्न रसांची प्रतीति होणाऱ्या वाङ्मयाचीं दोन तीन उदाहरणें रा. केळकर यांनीं आपल्या उपर्युक्त भाषणांत दिलीं आहेत. त्याच प्रक्रियेनें पुढें जातां, एकाच वेळीं दोहोंहून अधिक रसांचाहि आस्वाद घेतां येऊं शकेल हें सिद्ध होतें. तसें एक उदाहरण येथें देण्यासारखें आहे. त्याबद्दलचें काव्य असें:—

भूरेणुदिग्धान् नवपारिजात–मालारजोवासितबाहुमध्याः ।
गाढं शिवाभिः परिरभ्यमाणान् सुरांगनाश्लिष्टभुजान्तरालाः ॥
सशोणितैः क्रव्यभुजां स्फुरद्भिः पक्षैः खगानामुपवीज्य-
मानान् ।
संवीजिताश्चंदनवारिसेकैः सुगन्धिभिः कल्पलतादुकूलैः ॥
विमानपर्यङ्कतले निषण्णाः निवृत्तकामाः विरजाश्च शान्ताः ।
निर्दिश्यमानान् ललनांगुलीभिः वीराः स्वदेहान् पतितान-
पश्यन् ॥

अर्थ :—“ रणांगणावर मृत होऊन स्वर्गाला गेल्यावर तेथें ताज्या पारिजात पुष्पांच्या माला आपल्या भुजांत धारण करणारे, स्वर्गांगनांनीं आलिंगन दिले जाणारे, चंदनानें सुवासित केलेलें पाणी शिंपडलेल्या पंख्यांनीं वारा घातले जाणारे व कल्पवृक्षापासून प्राप्त झालेलीं सुगंधित रेशमी वस्त्रें परिधान करणारे, असे वीर पुरुष विमानांत पर्यंकावर आरूढ होऊन तेथून खालील समरभूमीवर पडलेल्या, धुळीनें भरलेल्या, कोल्ह्यांकडून बिलगल्या जाणाऱ्या, रक्तानें माखलेल्या, आकाशांतून मांसाशनासाठीं झडप घालणाऱ्या गिधाडांच्या पंखांनीं वारा घातला जाणाऱ्या व स्वतःच्या स्त्रीजनांकडून अंगुलीनें दर्शविल्या जाणाऱ्या आपल्या पूर्वदेहांकडे निवृत्तकाम, विरज व शांत अशा अंतःकरणानें पाहते झाले.”

या श्लोकांत धूलि, रक्त, कोल्हे, गिधाडें इत्यादींच्या वर्णनानें बीभत्सरसाचा परिपोष झाला आहे, तर पुष्पांच्या माला, सुरांगनांचें आलिंगन, सुगंधित वीजन व रेशमी वस्त्रें इत्यादींनीं शृंगाररस दर्शविला आहे. तसेंच या सर्वांना आधारभूत व कारणीभूत असलेला वीररस यांत ध्वनिरूपानें सूचित केला आहे, तर

“ द्वौ इमौ पुरुषौ लोके सूर्यमंडलभेदिनौ ।
परिव्राड् योगयुक्तश्च रणे चाभिमुखो हतः ॥ ”

या वचनांत सांगितल्याप्रमाणें रणांगणावर समोरासमोर लढून मृत झालेला वीर योगयुक्त संन्यस्त पुरुषाप्रमाणें सूर्यमंडळाचा भेद करून शाश्वत शांतीप्रत जाऊन पोंचतो, तशा प्रकारची शांति प्राप्त झाल्यानें ते वरील तीनहि रसपरिपोषक वस्तुजाताकडे निष्काम व निरपेक्ष दृष्टीनें पाहत आहेत, या वर्णनानें व्यक्त केला गेलेला शांत रसहि यांत दर्शविला आहे. अशा प्रकारें चार रसांच्या एककालीन आविर्भावानें वाचक एकसमयावच्छेदानें विविध भावनांचा अनुभव घेत असतांहि, आपल्या सहजानंदाच्या मूलाधारावर अचल उभा राहतो. हेंच सांप्रतच्या निबंधांत विवक्षित असलेल्या प्रश्नाचें उत्तर होय, असा अखेर निर्णय देतां येईल असें वाटतें.

[ ३ ]

## शंकानिरसन

प्रस्तुत विषयावर डिसेंबर १९३६ व जानेवारी १९३७ च्या 'सह्याद्री 'च्या दोन अंकांत मिळून प्रसिद्ध झालेल्या माझ्या लेखमालेनंतर मार्च १९३७ च्या अंकांत श्री. स. ना. जोशी, बारेली पंचतन, यांचा एक, जून १९३७ च्या अंकांत श्री. रंगनाथ दामोदर जेजुरकर, डभोई, यांचा एक व जुलै १९३७ च्या अंकांत श्री. बा. ग. भागवत, झांशी, यांचा एक असे तीन लेख प्रसिद्ध झाले. त्या लेखांतून त्या त्या लेखकांनीं या विषयासंबंधींचीं आपआपलीं मतें प्रदर्शित केलीं आहेत. तेव्हां आतां त्यांचा विचार करून या चर्चेला उत्तर देणें युक्त होईल.

मूळच्या माझ्या लेखांत प्राच्य व पाश्चात्य अशा या विषयावरील सर्व विवेचकांच्या उपपत्तींचा विचार करून असा निष्कर्ष काढला होता कीं, "मानवी चित्ताचा विचार करतांना पातंजल योगशास्त्रांत सांगितल्याप्रमाणें तें द्विविध अथवा दोन प्रकारचें असल्याचें दिसून येतें. यांपैकींच्या

एका म्हणजे विभु अथवा कार्यस्वरूपानें जगतांतील विविध वस्तूंपासून उत्पन्न होणाऱ्या भावनांचा अनुभव तें घेऊं शकतें; तर त्याच वेळीं दुसऱ्या अणु अथवा कारणरूपानें त्या विविध व्यापारांच्या मूळाशीं असलेल्या आनंदाचा आस्वाद तें घेऊं शकतें...परमेश्वराचें वर्णनहि 'विष्टभ्याहमिदं कृत्स्नं एकांशेन स्थितो जगत् ।' असेंच केलें आहे. त्यांत विश्वाच्या मूळाशीं असलेल्या अंतर्मनाचा व स्थूल सृष्टींत वावरणाऱ्या बहिर्मनाचा दुहेरीपणाच दाखविला आहे. मनुष्याचा आत्मा हा परमात्म्याचाच अंश असल्यानें त्यालाहि या दुहेरी भावनांचा आस्वाद घेतां येतो व तो मूळचा आनंदमय आहे यामुळेंच शोकमय वाङ्मय वाचून बाह्य मनाला दुःख झालें तरीहि दुसऱ्या अंतर्मनानें वाङ्मयरूपी कविकृतीमुळें होणाऱ्या आनंदाचा लाभहि त्याला घेतां येतो. असा हा दुहेरी आनंद घेण्याचें साधन आत्मौपम्य हें होय. त्यामुळें मनुष्याची एक प्रकारची तंद्री लागते. तिलाच श्री. केळकरांनीं 'सविकल्प समाधि' असें अन्वर्थक नांव दिलें आहे. कारण तिच्यांत भोक्तृत्वाचा विकल्प शिल्लक राहतो. या दृष्टीनें अनेक रसांच्या एककालीन आविर्भावानें वाचक एकसमयावच्छेदानें अनेकविध भावनांचा अनुभव घेत असतांहि आपल्या सहजानंदाच्या मूलाधारावर अवलंबून असतो, हेंच या निबंधांतील मूळ प्रश्नाचें उत्तर होय.

हा निष्कर्ष पुन्हां येथें उद्धृत करण्याचें कारण इतकेंच कीं, तो तत्समर्थक विवेचनापासून स्वतंत्र रीतीनें प्रतीत व्हावा व त्यासंबंधानें संशयाला जागा राहूं नये. असें करणें मला या विषयावरील उपर्युक्त लेखकांच्या प्रतिपादनामुळें अवश्य वाटलें; कारण त्या तीन लेखांपैकीं कांहींत माझ्या मुख्य प्रमेयाचा अर्थ बरोबर लक्षांत आल्यासारखा दिसला नाहीं, तर दुसऱ्या कांहींत त्याचीच पुनरुक्ति भिन्नमतदर्शकरूपानें केली गेली आहे.

सबब या तिन्ही लेखांचा परामर्ष थोडक्यांत घेऊन मूळच्या माझ्या लेखांतील उपपत्तींत त्यामुळें कांहीं बदल करणें अवश्य झालें आहे किंवा काय, याचा विचार करूं.

## रा. जोशी यांचा लेख

पहिला लेख रा. जोशी यांचा होय. त्यांनीं आपल्या लेखांतीं असा निर्णय काढिला आहे कीं,

"आमचे मतें दुःखान्त वाङ्मयापासून प्रेक्षकास आनंद होण्याचे पुढील तीन प्रकार दिसतातः—

"१. ज्याची मनोवृत्ति परदुःखानेंच आनंदित होणारी आहे, अशा मनोवृत्तीच्या प्रेक्षकास काव्यगत नायकावरील भीषण संकटांच्या घाल्यामुळेंच आनंद होईल.

"२. ज्याची मनोवृत्ति केवळ समरस होणारी आहे, त्यास नायकावरील दुःखामुळें दुःख होईल...अशा वृत्तीच्या लोकांस होणारा आनंद केवळ अश्रुपातानेंच होतो हें म्हणणें जरा चमत्कारिक दिसेल. पण दुःखाची परिसीमा अश्रुपातानेंच गांठावी लागते.

"३. सर्वसाधारण प्रवृत्तीच्या प्रेक्षकास दुःखपूर्ण दृश्य पाहत असतां आपण वरील दुःखपूर्ण प्रसंगापासून अलिप्त आहों या सूक्ष्म जाणीवेनें आनंद होतो."

या रा. जोशी यांच्या विवेचनाचा विचार करितां प्रथमतः एक गोष्ट दिसते ती ही कीं, त्यांच्या मतें दुःखान्त वाङ्मयापासून आनंद होण्याची उपपत्ति एक नसून त्या तीन आहेत. वस्तुतः तत्त्वजिज्ञासेच्या दृष्टीनें सर्वांना लागू पडेल अशी एक उपपत्ति निर्गमनपद्धतीनें काढतां यावी हा या मूळ चिकित्सेचा जो हेतु तो रा. जोशांच्या खुलाशानें साध्य होत नाहीं. यानंतर

पाहतां त्यांचा पहिला खुलासा हा सेग्री, रूसो वगैरे वर उल्लेखिलेल्या लेखकांच्या मताप्रमाणेंच असल्यानें तो नवीन नाहीं; इतकेंच नव्हे, तर तो ग्राह्यहि मानतां येणार नाहीं. कारण वाङ्मयानंद हा सहृदय वाचकांसच होऊं शकतो, व दुसऱ्याच्या दुःखानें सुखी होणारा श्रोता वा प्रेक्षक हा केव्हांहि सहृदय म्हणतां येणार नाहीं. दुसरा खुलासा हा वस्तुतः खुलासा नसून मूळ प्रश्नाची पुनरुक्ति आहे व शिवाय अश्रुपाताचा जो उल्लेख त्यांत केला आहे तो गैरलागू आहे. अश्रुपात हा दुःखाविर्भावाचें अवश्य चिन्ह नाहीं. तो न होतांहि दुःखप्रतीति होऊं शकते. रा. जोशांचा तिसरा खुलासा हा वाचकाच्या स्वार्थी वृत्तीचा दर्शक असून शिवाय त्यांत एक तात्त्विक उणीव आहे. ती ही कीं, श्रोत्याच्या खासगी प्रापंचिक परिस्थितीची जाणीव ज्या स्थितींत त्याला कायम राहते, ती स्थिति रसास्वादनाला पोषक अशी म्हणतांच येणार नाहीं. तींत त्याची एकाग्रता होणें असंभवनीय आहे. शिवाय त्याच्या वस्तुस्थितीची जाणीव जर त्याला प्रत्यक्ष जागृत असेल, तर तिच्या तुलनेनें नाटकांत अथवा वाङ्मयांत अनुभविलें जाणारें दुःख काल्पनिक आहे याचें ज्ञान त्याला झाल्यावांचून राहणार नाहीं व तसें तें झाल्यास त्या काल्पनिक दुःखापासून प्रत्यक्ष स्थितींत मी अलिप्त आहें असें वाटून त्याला आनंद होतो हें म्हणणेंच विसंगत होईल.

## रा. जेजूरकर यांची उपपत्ति

अशा प्रकारें रा. जोशी यांच्या लेखाचा विचार केल्यावर त्यानंतर रा. जेजूरकर यांच्या लेखाचा विचार करूं. त्यांच्या मतें

"वाङ्मयापासून होणाऱ्या आनंदाची उपपत्ति कलानिर्मितीच्या आस्वादनांत असते. करुणादि रसांचा वाङ्मयास्वादानंदाशीं कार्यकारणभाव-संबंध नाहीं हें सिद्ध होतें. एवंच, वाङ्मयास्वादापासून होणारा आनंद करुणादि रसांच्या अगदीं निरपेक्ष आहे."

या विचारसरणीवरून जेजूरकरांना वाटतें कीं, " दुःखान्त वाङ्मयापासून आनंद होतो हा सिद्धांत बहुतेक साहित्यिकांनीं गृहीत धरला आहे, परंतु तो चुकीचा आहे हें दिसून येईल." अर्थात् दुःखान्त वाङ्मयापासून आनंद होतो असें गृहीत धरून तो कां होतो वा कसा होतो याची चिकित्सा करणाऱ्या उपपत्तींत रा. जेजूरकरांच्या विचारसरणीचा समावेशच करतां येणार नाहीं. शिवाय खुद्द रा. जेजूरकरांचा खुलासाहि समाधानकारक वाटत नाहीं. दुःखान्त प्रयोग पाहतांना अथवा दुःखान्त वाङ्मय वाचतांना जो आनंद होतो, तो कलाकाराच्या कुशलतेच्या विचारानें होतो हें म्हणणें म्हणजे एखादें उत्तम सुवासिक गुलाबाचें फूल पाहण्यानें व हुंगण्यानें होणारा आनंद तें रोपणाऱ्या व त्याला खतपाणी घालणाऱ्या माळ्याच्या कुशलतेच्या विचारामुळें होतो, असें म्हणण्यासारखेंच होईल. वस्तुतः हा आनंद वाङ्मयकर्तृनिरपेक्ष असतो, असें सर्वच साहित्यकारांनीं मानिलें आहे. तेव्हां अशा दृष्टीनें पाहतां रा. जेजूरकरांची उपपत्ति समर्पक वाटत नाहीं.

अखेरचा लेख रा. भागवत यांचा होय. त्यांच्या म्हणण्याचा सारांश असा कीं,

" दुःखसंवेदक कलाकृतीपासून मनाला आनंद होतो त्याचें कारण प्रत्यक्ष जीवनाशीं कांहीं संबंध येऊं न देतां तो विवक्षित रस अथवा भाव चाखण्याची अथवा अनुभवण्याची मनाची चटक तृप्त होते हें होय."

रा. भागवतांचें हें म्हणणें फार घोंटाळ्याचें आहे. ते म्हणतात तशी चटक मनाला लागते कशी ? चटक ही नेहमीं पुनरास्वादनानें लागते, पण पहिल्याच वेळीं आनंद होतो तो कां ? त्या वेळीं तर चटक नसते ना ? बरें, दुःखान्त वाङ्मय एकदां पाहिल्यावर अगर वाचल्यावर जर आनंद न होता, तर तें पुन्हां पाहण्याची अथवा वाचण्याची इच्छाहि होती ना, व

तशी इच्छा न होती तर चटकहि लागती ना. तेव्हां ही चटकेची भानगड कांहीं मूळ प्रश्नाचा खुलासा करूं शकत नाहीं. यासाठीं त्यांनीं उपमेदाखल खाद्यपेयांचा जो दृष्टांत दिला आहे, तोहि तितकासा बोधकारक होत नाहीं. शिवाय त्यांच्या मतें 'समाधि या शब्दानें जी कांहीं तीव्र स्वरूपाची एकाग्रता ध्वनित होते, तसल्या प्रकारची एकाग्रता रसास्वादसमयीं नेहमीं आढळतेच असें नाहीं किंवा तेवढी एकाग्रता नसल्यास रसग्रहण करतांच येत नाहीं असा अनुभव नाहीं.' या म्हणण्यांत त्यांचें मत वाङ्मयामुळें समाधीसारखी एकाग्रता कधींच अनुभवितां येत नाहीं असें नसून, नेहमींच अनुभवितां येत नाहीं असें आहे. अर्थात् कधीं कधीं समाधीसारखी एकाग्रता अनुभवतां येते, हें त्यांना मान्य आहे असें सिद्ध होतें. अर्थात् अशा वाङ्मयाला उत्कृष्ट वाङ्मय म्हणतां येईल व त्यापासून उत्पन्न होणाऱ्या आनंदाची मीमांसाच येथें विवक्षित आहे. ज्या वाङ्मयामुळें तितकी एकाग्रता होत नाहीं तें वाङ्मय तितक्या मानानें कमी दर्जाचें असतें असाच त्याचा अर्थ होतो. म्हणजे अमुक वाङ्मय उत्कृष्ट आहे किंवा नाहीं हा मुद्याचा प्रश्न नसून, ज्यामुळें समाधीसारखी एकाग्रता होऊं शकते त्या वाङ्मयामुळें होणाऱ्या आनंदाची मीमांसा काय, हा प्रश्न खरोखर विवाद्य आहे. त्याचा विचार करतां मनाची चटक हें उत्तर अगदींच असमाधानकारक आहे. कारण सर्व जन्मांत एकदांच तशा वाङ्मयाचा परिचय होणाऱ्यालाहि तो आनंद होतो. तेव्हां तेथें चटकेचा प्रश्नच नसतो.

अशा रीतीनें या लेखांचा विचार झाला. परंतु हा लेख पुरा करण्यापूर्वी या विषयावरील आणखी एका उपपत्तीचा विचार करणें मला योग्य वाटतें. ती उपपत्ति प्रो. वामनराव जोशी यांची होय. केळकर षष्ट्यब्दि-समारंभ-ग्रंथांत 'कांहीं साहित्यविषयक प्रश्न' नांवाच्या आपल्या लेखांत

त्यांनीं या प्रश्नाचा विचार केला आहे. तो करतांना प्रथमतः त्यांनीं श्री. केळकरांची सविकल्पक समाधीची कल्पना आपल्याला पूर्णपणें मान्य नसल्याचें दर्शवून, पुढें दुःखान्त वाङ्मयापासून होणाऱ्या आनंदा-संबंधानें म्हटलें आहे कीं,

‘ शोकरसाचा आनंद घेतांना पूर्ण तादात्म्य पावल्यास आपणास शोक होईल, शोकरसाचा आनंद होणार नाहीं. शोकगंभीर नाटकामध्यें ( tragedy ) आनंद होतो, तो तन्मयता अपूर्ण असते म्हणून होऊं शकतो. पूर्ण तन्मयता झाल्यास शोकरस उत्पन्न न होतां शोक उत्पन्न व्हावयाचा ! ’

याच मुद्यासंबंधानें पुढें ते आणखी म्हणतात :—

‘ थोर पुरुषांच्या आपत्तींत, शूर योद्धयांच्या मरणांत, विधवांच्या विलापांत जें ध्येयवादित्वजन्य रम्यत्व आहे, त्याचा प्रत्यय कवींनीं आणून दिला म्हणजे आपणांस आनंद होतो, हें कबूल करणें म्हणजेच सविकल्पक समाधीमुळें आनंद होतो ही रा. केळकरांची उपपत्ति मान्य करण्या-सारखेंच दिसतें व मी विरोधाकरितांच विरोध करीत आहे, असें कांहीं लोकांना वाटेल. पण तें तसें नाहीं. जें रम्यत्व, उदात्तत्व वगैरे आपणांस सामान्यतः दिसत नाहीं, त्याचा प्रत्यय आपली भूमिका न सोडतां आपणांस आला, म्हणजे काव्यानंद, कलानंद वगैरेंची उपलब्धि होते असें मी म्हणत आहे....रम्यत्व असलेलें वर्णन हें आनंदाचें प्रधान कारण आहे. ’

रा. वामनरावांचें हें विवेचन प्रदीर्घ असलें, तरी त्याचा सारांश वर दिल्याप्रमाणें आहे. पण या त्यांच्या म्हणण्यानें दुःखान्त वाङ्मयापासून आनंद कां होतो या विशिष्ट प्रश्नाचें उत्तर मिळत नाहीं. रम्य वर्णनानें

आनंद होतो हें जें त्यांच्या उपपत्तीचें सोपें सार, तें सुखान्त वाङ्मयाला, किंबहुना सुखदुःखनिरपेक्ष अशा सृष्टिवर्णनालाहि लागूं होईल. पण सकृद्दर्शनीं दुःखान्त अशा देखाव्यापासून आनंद होणें ही विरोधी भावना कां निर्माण होते याचा मानसिक उलगडा त्यांच्या खुलाशानें होत नाहीं. शिवाय त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणें सविकल्पक समाधिवर त्यांनीं घेतलेला आक्षेप त्यांनींच स्वीकारलेल्या तादात्म्याच्या कल्पनेमुळें उत्पन्न झाला आहे. वर्ण्यविषयक दुःखी पात्राशीं श्रोता अगर वाचक तादात्म्य पावतो असें म्हटलें म्हणजे रा. वामनरावांचा आक्षेप खरा ठरतो व त्या श्रोत्याला अथवा वाचकाला आनंद होतो हें म्हणणें खोटें ठरतें. परंतु या आनंदाला कारण तादात्म्य नसून आत्मौपम्य आहे असें म्हटलें म्हणजे सर्व कल्पनाच बदलते. तादात्म्यांतील अभेद अथवा सायुज्यता आत्मौपम्यांत नसून त्यांत फक्त समानता आहे, अथवा सरूपता आहे व यामुळें वर्ण्य विषय व त्याचा आस्वादक श्रोता यांतील भेद कायम राहतो, हाच या सविकल्पक समाधींतील विकल्प होय. हा भेद लक्षांत घेतल्यास सविकल्पक समाधीच्या उपपत्तींवर रा. वामनरावांनीं घेतलेला आक्षेप खरा ठरूं शकत नाहीं, असें दिसून येईल.

यानंतर प्रसिद्ध पंडित व साहित्यशास्त्री श्रीयुत रंगाचार्य रड्डी यांनीं या सविकल्पक समाधीच्या कल्पनेवर असा एक आक्षेप घेतला आहे कीं या कल्पनेनें व्यक्त होणाऱ्या मानसिक अवस्थेलाच साहित्यशास्त्रांत 'सहृदयत्व' हें नांव दिलेलें असल्यानें तोच अर्थ सुचविण्यासाठीं एका निराळ्या शब्दाची आवश्यकता नाहीं. परंतु हें त्यांचें म्हणणें समर्पक नाहीं. कारण सहृदयत्व हा सामान्य गुण आहे, त्याच्या अनेक उत्तरोत्तर चढत्या अवस्था असूं शकतात व त्यांपैकींची अखेरची अवस्था म्हणजे सविकल्पक समाधि होय. योगशास्त्रांतहि ध्यान, धारणा इत्यादि अवस्थांपैकीं

अखेरची अवस्था समाधि होय, त्याचप्रमाणें ब्रह्मानंदसहोदर अशा या विद्यानंदाच्या प्रक्रियेंतहि परा कोटि समाधि हीच होय. या दृष्टीनें हें अवस्थांतर दर्शविण्याची शक्ति नुसत्या 'सहृदयत्व' या शब्दांत नसल्यानें त्यासाठीं 'सविकल्पक समाधि' या शब्दाची आवश्यकता असल्याचें प्रतीत होईल. दुसरें असें कीं वाङ्मयानंदाचा भोक्ता मी आहे ही जाणीव रसिकाच्या ठिकाणीं शिल्लक राहते ती ब्रह्मानंदांत राहत नाहीं; हा भेद जसा 'सविकल्प' या शब्दानें व्यक्त होतो, तसा नुसत्या 'सहृदयत्व' या शब्दानें होत नसल्यानें त्या दृष्टीनेंहि या नवीन उपपत्तीचें महत्त्व पटण्यासारखें आहे. अखेर असेंहि म्हणतां येईल कीं वाङ्मयशास्त्र जसजसें वाढत जातें, तसतशी त्यांत नवीन शब्दांची व कल्पनांची भर पडतच जाते. किंबहुना, तशी भर पडल्याखेरीज त्या शास्त्राची प्रगतीच होणार नाहीं. तेव्हां 'सहृदयत्व' हा शब्द असतांनाहि जर त्याहून कांहीं विशेष गुण व्यक्त करणारी एक नवीन कल्पना त्या शास्त्रांत आली तर ती इष्टापत्तीच होय. अशा अनेक दृष्टींनीं पाहतां श्रीयुत रड्डीशास्त्री यांचा आक्षेप सार्थ ठरत नाहीं.

असो, अशा प्रकारें मूळ प्रश्नासंबंधानें जीं भिन्न भिन्न मतें या तीन लेखांतून दर्शविण्यांत आलीं, त्यांचा परामर्ष घेतला आहे, वस्तुतः हा प्रश्न मनोमय असल्यानें त्याचें उत्तर बाह्य अथवा स्थूल रूपानें सर्वांना प्रतीत होईल अशा रीतीनें दाखवितां येण्यासारखें नाहीं, तें स्वसंवेद्यच आहे. परंतु सारासार विचार करतां, माझ्या मूळ लेखांत म्हटल्याप्रमाणें मानवी मन हें परमेश्वरी मनाचा अंश असल्यानें आनंदमय आहे; तेव्हां विभु व बहुशाख अशा अनंतसंस्कारक्षम बाह्य मनानें दुःखात्मक वाङ्मयाचा आस्वाद घेत असतांनाहि आपल्या अक्षर अशा अंतर्मनानें तें आनंदच अनुभवित असतें, तो आनंद अनुभवितांनाहि त्या आनंदाचा आस्वाद

आनंद होतो हें जें त्यांच्या उपपत्तीचें सोपें सार, तें सुखान्त वाङ्मयाला, किंबहुना सुखदुःखनिरपेक्ष अशा सृष्टिवर्णनालाहि लागू होईल. पण सकृद्दर्शनीं दुःखान्त अशा देखाव्यापासून आनंद होणें ही विरोधी भावना कां निर्माण होते याचा मानसिक उलगडा त्यांच्या खुलाशानें होत नाहीं. शिवाय त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणें सविकल्पक समाधीवर त्यांनीं घेतलेला आक्षेप त्यांनींच स्वीकारलेल्या तादात्म्याच्या कल्पनेमुळें उत्पन्न झाला आहे. वर्ण्यविषयक दुःखी पात्राशीं श्रोता अगर वाचक तादात्म्य पावतो असें म्हटलें म्हणजे रा. वामनरावांचा आक्षेप खरा ठरतो व त्या श्रोत्याला अथवा वाचकाला आनंद होतो हें म्हणणें खोटें ठरतें. परंतु या आनंदाला कारण तादात्म्य नसून आत्मौपम्य आहे असें म्हटलें म्हणजे सर्व कल्पनाच बदलते. तादात्म्यांतील अभेद अथवा सायुज्यता आत्मौपम्यांत नसून त्यांत फक्त समानता आहे, अथवा सरूपता आहे व यामुळें वर्ण्य विषय व त्याचा आस्वादक श्रोता यांतील भेद कायम राहतो, हाच या सविकल्पक समाधींतील विकल्प होय. हा भेद लक्षांत घेतल्यास सविकल्पक समाधीच्या उपपत्तींवर रा. वामनरावांनीं घेतलेला आक्षेप खरा ठरूं शकत नाहीं, असें दिसून येईल.

यानंतर प्रसिद्ध पंडित व साहित्यशास्त्री श्रीयुत रंगाचार्य रड्डी यांनीं या सविकल्पक समाधीच्या कल्पनेवर असा एक आक्षेप घेतला आहे कीं या कल्पनेनें व्यक्त होणाऱ्या मानसिक अवस्थेलाच साहित्यशास्त्रांत 'सहृदयत्व' हें नांव दिलेलें असल्यानें तोच अर्थ सुचविण्यासाठीं एका निराळ्या शब्दाची आवश्यकता नाहीं. परंतु हें त्यांचें म्हणणें समर्पक नाहीं. कारण सहृदयत्व हा सामान्य गुण आहे, त्याच्या अनेक उत्तरोत्तर चढत्या अवस्था असूं शकतात व त्यांपैकींची अखेरची अवस्था म्हणजे सविकल्पक समाधि होय. योगशास्त्रांतहि ध्यान, धारणा इत्यादि अवस्थांपैकीं

अखेरची अवस्था समाधि होय, त्याचप्रमाणें ब्रह्मानंदसहोदर अशा या विद्यानंदाच्या प्रक्रियेंतहि परा कोटि समाधि हीच होय. या दृष्टीनें हें अवस्थांतर दर्शविण्याची शक्ति नुसत्या 'सहृदयत्व' या शब्दांत नसल्यानें त्यासाठीं 'सविकल्पक समाधि' या शब्दाची आवश्यकता असल्याचें प्रतीत होईल. दुसरें असें कीं वाङ्मयानंदाचा भोक्ता मी आहे ही जाणीव रसिकाच्या ठिकाणीं शिल्लक राहते ती ब्रह्मानंदांत राहत नाहीं; हा भेद जसा 'सविकल्प' या शब्दानें व्यक्त होतो, तसा नुसत्या 'सहृदयत्व' या शब्दानें होत नसल्यानें त्या दृष्टीनेंहि या नवीन उपपत्तीचें महत्त्व पटण्यासारखें आहे. अखेर असेंहि म्हणतां येईल कीं वाङ्मयशास्त्र जसजसें वाढत जातें, तसतशी त्यांत नवीन शब्दांची व कल्पनांची भर पडतच जाते. किंबहुना, तशी भर पडल्याखेरीज त्या शास्त्राची प्रगतीच होणार नाहीं. तेव्हां 'सहृदयत्व' हा शब्द असतांनाहि जर त्याहून कांहीं विशेष गुण व्यक्त करणारी एक नवीन कल्पना त्या शास्त्रांत आली तर ती इष्टापत्तीच होय. अशा अनेक दृष्टींनीं पाहतां श्रीयुत रड्डीशास्त्री यांचा आक्षेप सार्थ ठरत नाहीं.

असो, अशा प्रकारें मूळ प्रश्नासंबंधानें जीं भिन्न भिन्न मतें या तीन लेखांतून दर्शविण्यांत आलीं, त्यांचा परामर्ष घेतला आहे, वस्तुतः हा प्रश्न मनोमय असल्यानें त्याचें उत्तर बाह्य अथवा स्थूल रूपानें सर्वांना प्रतीत होईल अशा रीतीनें दाखवितां येण्यासारखें नाहीं, तें स्वसंवेद्यच आहे. परंतु सारासार विचार करतां, माझ्या मूळ लेखांत म्हटल्याप्रमाणें मानवी मन हें परमेश्वरी मनाचा अंश असल्यानें आनंदमय आहे; तेव्हां विभु व बहुशाख अशा अनंतसंस्कारक्षम बाह्य मनानें दुःखात्मक वाङ्मयाचा आस्वाद घेत असतांनाहि आपल्या अक्षर अशा अंतर्मनानें तें आनंदच अनुभवित असतें, तो आनंद अनुभवितांनाहि त्या आनंदाचा आस्वाद

मी घेत आहे हा अहंभावाचा विकल्प त्याच्या त्या एकाग्र आनंदमय स्थितींतहि शिल्लक राहतो, म्हणूनच त्या समाधितुल्य एकाग्रतेला निर्विकल्प समाधीच्या सापेक्षत्वानें 'सविकल्प समाधि' हें नांव समर्पक होतें.

तथापि सविकल्प समाधीची कल्पना ही केवळ आपला मुख्य प्रश्न सोडविण्याचें साधन आहे. दुःखान्त वाङ्मयापासून आनंद कां व कसा होतो, हा जो आपल्यापुढील मुख्य प्रश्न आहे, त्याचें उत्तर देण्यास आपल्याला असें सिद्ध करितां येणें अवश्य होतें कीं तशा वाङ्मयाच्या वाचनामुळें होणारें दुःख व आनंद यांचें सहावस्थान असूं शकतें. अर्थात् जर वाचकाची अथवा प्रेक्षकाची भावनाशक्ति एकविध असेल, तर हें आस्वादन अशक्यच आहे. त्यासाठीं ती शक्ति अनेकविध असणें जरूर आहे. तशी ती आहे असें केवळ या प्रश्नाचें अस्तिपक्षीं उत्तर देतां यावें म्हणून मानावयाचें नसून, अशा प्रकारचीं दोन मनें म्हणा अथवा मनाचे बहुविध व्यापार म्हणा, वस्तुतः आहेत हें योगशास्त्र, मानसशास्त्र वगैरे शास्त्रांवरून सिद्ध झालेलें आहे. Conscious आणि Sub-conscious अशीं मनाचीं दोन रूपें असल्याचें पाश्चात्य मानसशास्त्रांतहि मानलें आहे. तेव्हां अशा या दुहेरी मनामुळेंच मनुष्याला दुःखान्त वाङ्मयाच्या वाचनानें अथवा श्रवणानें दुःखहि होतें व सुखहि होतें, असें आपल्या विवक्षित प्रश्नाचें निश्चित उत्तर देतां येतें.

# वाङ्मयाचा पंचकोश*

अनेक मोठमोठ्या साहित्याचार्यांनीं, कवींनीं व विचारवंतांनीं भूषविलेल्या या अध्यक्षस्थानावर आपण आज माझी योजना केली, याबद्दल आपली कृतज्ञता व्यक्त करणें हा या प्रसंगीं स्वाभाविक रीतीनें माझ्या अंतःकरणांतील पहिला उद्रेक असणार व तसा तो आहेहि. औपचारिक रीतीनें त्या पूर्वाचार्यांच्या व माझ्यामधील अंतराचें विशेष वर्णन करण्यांत वेळ न घालवितां आजच्या माझ्या विषयाकडे वळणेंच अधिक श्रेयस्कर होईल.

सुमारें शकोत्तर नवव्या शतकांत राजशेखर या नांवाचा एक विख्यात कवि व काव्यचर्चाकार होऊन गेला. त्यानें 'काव्यमीमांसा' या नांवाचा एक उत्कृष्ट ग्रंथ लिहिला आहे. त्यांत त्यानें एक नवीन व अपूर्व अशी कल्पना वाचकांपुढें ग्रंथारंभींच पौराणिक कथारूपानें मांडली आहे. 'पुण्य व पुरातन अशी ही कथा गुरुवाक्यावरून आम्हीं ऐकिली आहे,' अशी तिची प्रस्तावना करून

**कीदृशः पुनरसौ सारस्वतेयः काव्यपुरुषः।**

'सरस्वतीचा पुत्र असलेला असा जो काव्यपुरुष तो कशा प्रकारचा आहे?' असा विषयसूचक प्रश्न स्वतः त्यानें केला आहे व त्याचें उत्तर म्हणून अशी कथा वर्णिली आहे :

---

* मुंबई मराठी ग्रंथसंग्रहालयाच्या अडतिसाव्या वार्षिकोत्सवप्रसंगींचें अध्यक्षीय भाषण. ता. १५-८-१९३७.

'पूर्वी एके काळीं पुत्राची इच्छा करणाऱ्या सरस्वती देवीनें हिमालयावर तपश्चर्या केली. तेव्हां ब्रह्मदेवानें संतुष्ट होऊन तिला सांगितलें कीं, 'मी तुला पुत्र देतो.' असें म्हणून त्यानें एक काव्यपुरुष उत्पन्न केला. त्या काव्यपुरुषानें उठून प्रथम आपल्या मातेला नमस्कार करून छंदोयुक्त वाणीनें म्हटलें कीं,

**यदेतद् वाङ्मयं विश्वमर्थमूर्त्या विराजते ।**
**सोऽस्मि काव्यपुमानंब पादौ वंदेय तावकौ ॥**

'या जगतांत जेवढें म्हणून वाङ्मय असेल, त्याची प्रत्यक्ष मूर्ति म्हणजे मी आहे. हे माते, मी तुझें पदवंदन करतों.' तेव्हां सरस्वती देवीनें प्रेमानें त्याला कुरवाळून आशीर्वाद दिला कीं, 'वत्सा, तूं आपल्या मातेहूनहि अधिक कीर्तिमान् होशील.' पुढें कालांतरानें हा मुलगा मोठा झाल्यावर एके वेळीं सरस्वती देवी देवसभेंत कांहीं वादाचा निर्णय देण्यासाठीं न्यायाधीश म्हणून जात असतां तिच्याबरोबर जाण्याचा आग्रह हा तिचा पुत्र धरून बसला. तेव्हां सरस्वतीनें विचार केला कीं, प्रेमासारखें प्राण्याला दुसरें बंधन नसतें; म्हणून याला एक सहचरी करून द्यावी, म्हणजे हा तिच्या सहवासांत रमेल. या हेतूनें तिनें त्याच्यासाठीं साहित्यविद्यारूपी वधू निर्माण करून दिली व तिला नेहमीं त्याच्याबरोबर राहण्याचा उपदेश केला. त्यानंतर हें जोडपें अनेक देश हिंडलें व त्या त्या देशांत असतांना त्या काव्यपुरुषाचें चित्त हरण करण्याकरितां त्या साहित्यवधूनें त्या त्या देशांतील वेषभूषा धारण केली. अखेर तो तिच्यावर प्रसन्न झाला व मग त्या उभयतांचा गांधर्वविधीनें वत्सगुल्म देशांत विवाह झाला. अशा प्रकारें हिंडतां हिंडतां ते उभयतां

**'मलयमेकलकुंतलकेरलपालमज्जरमहाराष्ट्रगंगकलिंग'**

इत्यादि जनपदांत गेले होते. त्यांतील महाराष्ट्राचें वर्णन कवीनें असें केलें आहे :—

**सह्याद्रेरुत्तरे भागे यत्र गोदावरी नदी ।**
**पृथिव्यामिह कृत्स्नायां स प्रदेशो मनोरमः ॥**

'सह्याद्रीच्या उत्तरभागीं जेथें गोदावरी नदी वाहते, तो प्रदेश सर्व पृथ्वींत अत्यंत मनोहर आहे.'

अशा प्रकारें या सारस्वतपुरुषाची उत्पत्तिकथा राजशेखरानें वर्णिली आहे, ती अगदीं अभिनव आहे. या साहित्यपुरुषाच्या व त्याच्या वधूच्या भ्रमणांत त्या उभयतांनीं केलेल्या वेषप्रसाधनाचें व नर्मभाषणाच कवीनें सुंदर वर्णन केलें आहे. अर्थातच तेवढ्यावरून या सारस्वतपुरुषाचें खरें ज्ञान आपल्याला होऊं शकणार नाहीं. कोणत्याहि व्यक्तीचें संपूर्ण ज्ञान होण्यास तिच्या बाह्य शरीराच्या अथवा उद्गारांच्याहिपेक्षां अंतरांत जावें लागतें; त्याशिवाय त्या व्यक्तीच्या अंतरंगाचा व त्याच्याहि आंत असलेल्या तिच्या आत्मस्वरूपाचा ठाव लागूं शकत नाहीं. त्यासाठीं अधिक खोल जावें लागतें व म्हणूनच व्यक्तीला वेदांतांत 'गुहा' अशी संज्ञा दिली आहे. आर्यतत्त्वज्ञान्यांनीं या गुहेच्या पलीकडच्या टोंकापर्यंत पोंचतांना पांच आवरणांतून जावें लागतें असें तेथें प्रतिपादिलें आहे. विद्यारण्य स्वामींनीं आपल्या 'पंचदशी' या ग्रंथांत त्याबद्दल म्हटलें आहे कीं,

**गुहाहितं ब्रह्म यत् तत् पंचकोशविवेकतः ।**
**बोध्दुं शक्यं ततः कोशपंचकं प्रतिविच्यते ॥**

'कोणत्याहि व्यक्तींतील अंतस्तत्त्व गुहेंत असतें व तें तिच्यावरील पंचकोशांच्या विवेचनानेंच जाणणें शक्य असतें. यासाठीं त्या पंचकोशांचें विवेचन आतां आम्ही करीत आहों,' असें सांगून हे पंचकोश कोणते याचा खुलासा त्यांनीं असा केला आहे कीं,

देहादभ्यंतरः प्राणः प्राणादभ्यंतरं मनः ।
ततः कर्ता ततो भोक्ता गुहा सेयं परंपरा ॥

व्यक्तीचें सर्वांत बाह्य असलेलें आवरण अथवा कोश म्हणजे त्याचा स्थूल पार्थिव देह होय. त्याच्या आंतील कोश प्राणांचा होय. त्यानंतर मनःकोश येतो. त्याच्या पुढें ज्याला वरील श्लोकांत 'कर्ता' म्हटलें आहे. (त्यालाच अन्य रीतीनें विज्ञानमयकोश असें नांव दिलें आहे.) तो असतो व त्याच्या आंत भोक्ता–अखंड आनंदाचा भोक्ता–असल्यानें तेथें आनंदकोश असतो असें सांगितलें आहे. अशा या पांच कोशांनीं अथवा आवरणांनीं वेष्टिलेला असा जो, तो खरा पुरुष असतो, असा वेदांततत्त्वज्ञानाचा सिद्धांत आहे. विद्यारण्यस्वामी सांगतातः—

कोशोपाधिविवक्षायां याति ब्रह्मैव जीवताम् ।

या कोशांच्या उपाधीच्या योगानें मूळच्या चैतन्यस्वरूप ब्रह्माला व्यक्तिमत्व प्राप्त झालेलें आहे. अर्थात् राजशेखरानें वर्णिलेल्या काव्य-पुरुषाच्या अथवा वाङ्मयपुरुषाच्या यथार्थ स्वरूपाचें सम्यक् ज्ञान व्हावयाचें असल्यास त्यांच्या पंचकोशांचें ज्ञान आपणांस होणें अवश्य आहे. यासाठीं वाङ्मयाचे हे पंचकोश कोणते व त्यांचें स्वरूप काय आहे याचा विचार आज येथें करण्याचें योजिलें आहे.

वेदांतदृष्ट्या कोणत्याहि पुरुषाच्या पंचकोशांचें स्वरूप काय आहे, याचें विवेचन प्रथमतः तैत्तिरीय उपनिषदाच्या आनंदवल्लीच्या दुसऱ्या अनुवाकापासून पांचव्या अनुवाकापर्यंत केलेलें आहे. त्यांच्या अनुरोधानें आपण गेल्यास तेंच वर्णन वाङ्मयपुरुषासहि उत्कृष्ट रीतीनें लागूं पडतें, असें आपणांस दिसून येईल.

कोणत्याहि पुरुषाचा सर्वांत बाह्य कोश म्हणजे अर्थातच त्यांचें शरीर होय. '**तस्य च बाह्याकारविशेषेषु आत्मभावितबुद्धिः**'। म्हणजे त्या शरीराच्या बाह्य आकारालाच आत्मा समजून प्रथमतः लोक त्याला ओळखतात व '**तस्येदं शिरः। अयं दक्षिणो बाहुः। अयं सव्यो बाहुः**'। इत्यादि अवयवात्मक शरीराचें आकलन करितात, असें तेथें वर्णन केलेलें आहे. वैशेषिक दर्शनांत सांगितल्याप्रमाणें सर्व विश्वांत पसरलेल्या असंख्य परमाणूंचें सहावस्थान झाल्यानें सृष्टींतील पदार्थांचे आकार बनतात, व तशाच प्रकारें मानवी शरीर हें अनेक परमाणूंच्या संयोगानें झालेलें आहे. वाङ्मयसृष्टींत या परमाणूंचें स्थान अक्षरांनीं घेतलें आहे. अनेक अणू मिळून द्व्यणुक, त्र्यणुक वगैरे बनतात, त्याप्रमाणें अनेक अक्षरें मिळून शब्द, सामासिक शब्द व वाक्यें बनतात. या अक्षरांच्या व शब्दांच्या सौंदर्यावरच त्या वाङ्मयपुरुषाचें बाह्य शरीरसौंदर्य अवलंबून असतें व म्हणूनच ज्ञानेश्वरांनीं आपल्या भावार्थदीपिकेंत '**अमृतासि पैजा जिंकें। ऐसीं अक्षरें रसिकें। मेळवीन॥**' म्हणून प्रतिज्ञा केली व ती उत्कृष्ट रीतीनें पुरी पाडिली. काव्यशास्त्रांतहि

**शब्दप्रधानवेद्योऽर्थो व्यनक्त्यर्थांतरं यतः।**
**अर्थस्य व्यंजकत्वे तत् शब्दस्य सहकारिता॥**

म्हणजे 'अर्थ हा शब्दांनीं व्यक्त होणारा असल्यानें व प्रसंगभेदानें तेच शब्द निरनिराळे अर्थ सूचित करीत असल्यानें अर्थव्यक्तीला शब्दांची अत्यंत सहकारिता आहे,' असें म्हटलें आहे. यासाठींच सुरम्य व उचित शब्दांची योजना ही उत्तम साहित्यनिर्मितीला अत्यंत अवश्य असते. नुसत्या वठलेल्या झाडाचें वर्णन 'शुष्को वृक्षस्तिष्ठत्यग्रे'। असेंहि करितां येतें; पण तेंच वर्णन तितक्याच शब्दांत 'नीरसतरुरिह विलसति पुरतः'। असें केलें तर अधिक सुंदर वाटतें, हें कोण अमान्य करील ? 'पदपद्धति

खेवणें। प्रमेयरत्नांचीं' म्हणजे 'उत्तम शब्दांचे जोड हे सिद्धांतरत्नांचीं कोंदणें होत' असें ज्ञानेश्वरांनीं सांगितलें आहे. दुष्ट, अनुचित, संदिग्ध, भ्रष्ट अशा प्रकारचे शब्द हे अर्थाचा खून करितात. 'यदि मणिस्त्रपुणि प्रणिधीयते। भवति योजयितुर्वचनीयता॥' म्हणजे जर उत्तम रत्नाला जस्ताचें कोंदण घातलें, तर तो योजकाचा मूर्खपणा होय, हें उघड आहे. हा सिद्धांत वस्तुतः इतका स्पष्ट आहे कीं, याचें अज्ञान असणें संभवितहि वाटत नाहीं. परंतु आश्चर्याची गोष्ट ही कीं, अनेक ठिकाणीं या नियमाचें उल्लंघन झालेलें आढळतें. ही प्रथा कांहीं वर्षांपूर्वी मराठी वाङ्मयांत इतकी बोकाळली होती कीं, जाणून बुजून आपल्या लेखनांत ग्राम्य व दूषित शब्द घालणें ही गोष्ट शिष्टपद्धति होऊन बसली होती. वस्तुतः साहित्य शास्त्रांत सांगितल्याप्रमाणें 'कर्णकठोर, अशुद्ध, अप्रयोजक, अश्लील, ग्राम्य, क्लिष्ट इत्यादि अनेक दोषांनीं वर्ज्य' असेच शब्द वापरण्याबद्दल मम्मटानें सांगितलें आहे. पण याच्या उलट प्रकारच्या शब्दयोजनेला कांहीं वर्षांपूर्वी मान्यता येत चालली होती. उदाहरणार्थ एका विद्वान् कवीनें 'विदुलापुत्रानुशासन' नांवाची कविता लिहिली आहे, तींत म्हटलें आहे :—

'ज्याची जळें हिंमत सर्व खाक।
पोटार्थि तो निव्वळ नीच काक॥'

तसेंच,

'गचाळ कां बोलसि बोल हे बा।
न पाजळावा अपकीर्तिटेंभा॥'

अथवा,

'रणीं प्रवेशून घनप्रचंडीं।
पळून आलास भयार्त लंडी॥'

अगर,

'नं लांकडी निव्वळ बाहुला हो ॥'

असे शब्द म्हणजे सौंदर्याचा खून होय. अर्वाचीन मराठी कवींत केशवसुतांइतका या बाबतींत दुसरा दोषी कवि क्वचितच सांपडेल:— उदाहरणार्थ हा श्लोक पहा:

'प्रिये कान्ते ऐशा मधुर अभिधानास अधुना ?
लिहावें मी पत्र तुज लकडीनें ( लकडी पेन्सिलीनें )
या अहह ना ॥
परी तीहि आतां अतितर सुटोनी थरथर ।
परी हाताच्यानें नच करवती हे हरहर ॥'

अथवा,

'आम्ही नव्हतों आमुचे बाप ।
उगाच कां मग पश्चाताप ॥'

अगर,

'तप्तपत्रिं कलिकाचया गडे ।
टाकितां सुमतियुक्त तें घडे ! ॥'

तसेंच हें सुभाषित पहा,

'मूर्खांचा तर सुळसुळाट जगतीं आहे असा कीं जर ।
गद्धयाचें मुख पाहणेंहि नलगे कोणी जनाला तर ॥'

ही 'पदपद्धतीचीं खेवणें' पाहिलीं, म्हणजे त्या काव्याच्या सुरम्यतेची कल्पना सहज करितां येईल ! सुदैवानें ग्राम्यता अथवा अशुद्धाळपणा म्हणजे मौलिकता नव्हे, आणि रानटीपणा म्हणजे प्रतिभा नव्हे, हें विभूतिपूजेचा ओसर उतरल्यावर महाराष्ट्रीय रसिकांच्या नजरेस अलीकडे येऊं लागलें आहे व त्यामुळें महाराष्ट्रीय वाङ्मयपुरुषाच्या बाह्यांगावर

बसलेलीं हीं धुळवडीचीं पुटें लवकरच धुऊन टाकलीं जातील, अशी आशा करण्यास जागा आहे.

यानंतर सांप्रत मराठी भाषेंतील परकीय शब्दांच्या संबंधानें चालू असलेल्या शुद्धीकरणाच्या वादाचा उल्लेख येथें करणें उचित आहे. परभाषेंतील शब्द तत्समानार्थी सुंदर व अभिजात स्वभाषीय शब्द आपल्याजवळ असतांना आपल्या भाषेंत आणण्याच्या वाईट संवयीचा लंबक एका टोंकाला पूर्णपणें झुकला असतां त्याची प्रतिक्रिया म्हणून शुद्धीकरणाचा लंबक दुसऱ्या टोंकापर्यंत जावा हें स्वाभाविक आहे व याचा परिणाम इतर मौलिक प्रमेयांप्रमाणें सुवर्णमध्यांतच होणार हें स्पष्ट व इष्ट आहे. तथापि हें भविष्य ज्यांच्या दूरदृष्टीला दिसत आहे, त्याच्या अनुयायांत त्या दृष्टीचा अभाव असल्यामुळें तेथें ही अंधानुकरणाची प्रवृत्ति पसरण्याचा संभव आहे. भाषेची शुद्धि म्हणजे काय? भाषा केव्हां शुद्ध होती व ती केव्हांपासून अशुद्ध होऊं लागली? केवळ आपल्या मराठीपुरतां विचार केला, तर तिच्यांतील शुद्धपणा केव्हांचा म्हणावयाचा? मूळ देश्य भाषेवर गीर्वाण वाणीचा संस्कार होऊन हल्लींची मराठी भाषा बनली, कां संस्कृतोत्पन्न देश्य शब्दांचा भरणा झाल्यानें तिला हल्लींचें स्वरूप प्राप्त झालें, याबद्दल अजून तज्ज्ञांतहि वाद आहे ही गोष्ट बाजूला ठेविली, तरी हल्लींच्या मराठींत ज्ञानेश्वरांच्याहि वेळेपासून इतर अनेक केवळ आर्य भाषांचेंच नव्हे, तर कानडीसारख्या अनार्य भाषांचेंहि मिश्रण झालेलें आहे हें नाकारितां येणार नाहीं. किंबहुना चालुक्य, राष्ट्रकूट वगैरे राजांच्या कारकीर्दींत महाराष्ट्राची राजधानी कर्नाटकांत असल्यानें कानडीशीं मराठीचा संसर्ग विशेष आला व त्यामुळें तींत त्या वेळीं कानडी शब्दांचा भरणा फार असे, हें ज्ञानेश्वरीच्या अभ्यासकांना माहीत आहेच. गुजराती, हिंदी वगैरे

शब्दांचा भरणा त्यानंतर पुष्कळच झाला आहे. हिंदीतील अनेक शब्द तींत रूढ झाले आहेत. पुढें मुसलमानी अमदानींत राज्यकर्त्यांच्या निकट सहवासानें व राजदप्तराच्या भाषेच्या संसर्गानें अनेक शब्द मराठींत आले. पोर्तुगीज भाषेंतील कित्येक शब्द मराठींत घर करून बसल्याचें बडोदें येथील कै. प्रो. सोयारिस यांनीं दाखविलें आहे. अर्थात त्यानंतरच्या इंग्रजी राज्यामुळें त्यांच्या भाषेचा संस्कार तिच्यावर पुष्कळ झाला व त्या भाषेंतील शेंकडों शब्द मराठींत प्रचारांत आले आहेत. अशा स्थितींत शुद्धीकरण-विधीनें अथवा बहिष्कारविधीनें कोणत्या भाषेंतील व किती शब्द आपण काढून टाकणार? हा शुद्धीकरणाचा प्रश्न कांहीं अंशीं पोषाखाच्या प्रश्नासारखा आहे. हिंदुस्थानांत १२० अंशावर पारा असणाऱ्या उष्ण काळांत नेकटाय-कॉलर व सूट-पँट घालणारा हिंदी मनुष्य पाहिला, म्हणजे त्याचा तिरस्कार येऊन आपण वेषशुद्धीचे विचार करूं लागतों. पण मग आपल्यावर अनवस्थाप्रसंग येतो. त्या पोषाखाच्या मानानें लांब कोट व टोपी ही अधिक आपलीशी वाटते. पण लांब कोट हा तरी इंग्रजांच्याच संसर्गानें आला आहे. तत्पूर्वी आंगरखा व तुमान असे; ती अधिक स्वदेशी ठरते. पण हे कपडे मुसलमानांच्या संसर्गानें आले! तेव्हां ते टाकले म्हणजे पागोटें, उत्तरीय व धोतर एवढेंच राहतें. पण तत्पूर्वींच्याहि स्थितींत पागोटें सुद्धां नसे! म्हणजे अखेर पाहतां, महात्मा गांधींच्या अवस्थेला जावें, तरच आपल्याला खरी शुद्धता प्राप्त होणार असें ठरतें. तथापि हिंदुस्थानांतील गरिबांतील गरीब व भिकाऱ्यांतील भिकारी अशा हिंदी माणसांशीं समरस होण्यासाठीं हा वेश स्वीकारणाऱ्या त्या थोर महात्म्या-प्रमाणें एकवस्त्र होण्यास कितीसे लोक तयार होतील? तेव्हां वर म्हटल्याप्रमाणें अनुचित व गैरसोईचा कोट-पाटलूण व कॉलर–टॉयचा पोषाख काढून टाकणें अवश्य असलें, तरी त्याच्या उलट दिशेला

जाण्याची शक्य अशी कांही तरी मर्यादा ठरविणेंहि सार्वजनिक व्यवहाराच्या दृष्टीनें जास्त अवश्य आहे. ही गोष्ट भाषेच्या दृष्टीनें याहूनहि जास्त सत्य आहे. अनेक भाषांतून अनेक शब्द आपण घेतले आहेत. खुद्द ज्या संस्कृत भाषेचा अभिमान आपल्याला असावयास पाहिजे व आहे, त्या संस्कृत भाषेनें परभाषांतून अनेक शब्द घेऊन त्यांना आपली वेशभूषा दिली आहे. ज्योतिषांत Creos, Taurus, Gemini, वगैरे ग्रीक राशि-नामांना क्रिय, तावुरु, जितुम, कुलीर, लेय पाथोन, वगैरे संस्कृत रूपें देऊन ते शब्द संस्कृत शब्दांप्रमाणें लिंग–वचन–विभक्ति–प्रत्ययांनीं त्यांनीं चालविले आहेत.

मेषादीनां क्रियतावुरुजितुमकुलीरलेयपाथोनाः ।
संज्ञास्तु जूककौर्पिकतौक्षाकोकेरहृदयरागोन्त्याः ॥

बीजगणितांत व भूमितींतहि हीच देवाण घेवाण झालेली आहे. या योगानें एका शब्दाला अनेक भिन्न भिन्न छटा दर्शविणाऱ्या दुसऱ्या शब्दांची जोड मिळून भाषा समृद्ध झाली आहे. असें असतां सांप्रत विशेषतः मुसलमानी भाषेंतील व सामान्यतः इंग्रजी भाषेंतील शब्दांचें निष्कासन करण्याचा उपक्रम सुरू झाला आहे. या उपक्रमांत कांहीं पुरस्कर्त्यांची तात्त्विक भूमिका अगदीं योग्य आहे. उदाहरणार्थ श्री. विनायकराव सावरकरकृत 'शुद्धीकरणाचे पंचप्राण' नांवाच्या सूत्रपंचकांत म्हटलें आहे कीं,

'जुन्या उर्दू शब्दांना इंग्रजी भाषेंत जे शब्द आपणांमध्यें पूर्वी रूढ नसलेल्या वस्तूंचे वा कल्पनांचे निदर्शक असतील, आणि ज्यांस आपले जुने वा नवे शब्द नसतील, ते सुखेनैव राहूं द्यावेत. उदाहरणार्थ खुर्ची, टेबल, बूट, मेज, सदरा, कोट, जाकिट, ट्रंक कॉलर इत्यादि.'

'देशोदेशींचे भिन्न भिन्न व विशिष्टार्थबोधक शब्द परदेशी असल्यास कांहीं प्रत्यवाय नांहीं......अशानें भाषेंतील शब्दसंपत्ति वाढेल.'

'ज्या वस्तूंस वा कल्पनेस उत्तम प्रकारें निर्दिष्ट करणारे एकाहून अधिक शब्द आपल्या मातृभाषेंत आधींच विद्यमान आहेत, त्या वस्तूंस वा भावनेस संबोधण्यासाठीं ते सर्व स्वदेशी शब्द सोडून केवळ गबाळग्रंथ्याप्रमाणें परदेशी शब्दांचा व्यवहार करणें मात्र निषिद्ध मानावें,'

त्याचप्रमाणें पुण्याच्या मिनर्व्हा पटगृहांत झालेल्या श्री. सावरकरांच्या भाषणांतहि ते म्हणाले, 'बुटाला बूट म्हणा, पण जोड्याला 'शू' म्हणूं नका. जिलबी, गुलाब वगैरे परशब्दांचा यथेच्छ उपयोग करा, पण निष्कारण आलेले शब्द मात्र टाळा.'

यावरून श्री. सावरकरांची ही तात्त्विक भूमिका अगदीं योग्य मर्यादेंत आहे हें दिसून येतें. तथापि श्री. सावरकरांनींहि प्रत्यक्ष व्यवहारांत ही मर्यादा पाळलेली नाहीं व त्यामुळेंच त्यांच्याविषयीं श्री. न. चिं. केळकरांना 'सह्याद्रि' मासिकाच्या सन १९३७ च्या जानेवारीच्या अंकांत या विषयावरील लेखांत म्हणावें लागलें कीं, 'केवळ ध्येयवादित्वाच्या दृष्टीनें हें रा. सावरकरांचें म्हणणें मला स्वीकरणीय वाटतें. पण अर्थप्रतिपादनाचा हेतु आवरत नाहीं म्हणून वाटेल तसे नवीन शब्द निर्माण करून सावरकरांप्रमाणें मी माझीं वाक्यें दुर्बोध किंवा हास्यास्पद करणार नाहीं.'

जळगांव येथील साहित्यसंमेलनाचे अध्यक्ष श्री. माधवराव पटवर्धन यांचें या बाबतींतील विचार अधिक पुरोगामी आहेत. त्यांनीं योजिलेले मोटरला 'धूरगाडी' स्टोव्हला 'तेलचूल,' मनीबॅगला 'दामचंची,' इत्यादि प्रतिशब्द भाषेंत रूढ झाले नाहींत अशी कबुली नुकतीच

एका लेखकानें ज्ञानप्रकाशांत दिली आहे. पण निदान हे शब्द नवीनच सुचविलेले असल्यानें ते घ्यावे न घ्यावे, हा इच्छेचा विकल्प तरी वाचकांना राहतो. पण 'हुषार, हजार, सुरू, शहर, माहीत, मदत, बाजू, बरोबर, बदलणें, नफा, नुकसान, जमीन, खेरीज वगैरे शेंकडों शब्दांचे त्यांनींच सुचविलेले मराठी प्रतिशब्द वापरण्याचें स्वातंत्र्य असलें तरी अनेक वर्षें भाषेंत रूढ झालेल्या वरील शब्दांवर समूळ बहिष्कार घालण्याबद्दलचे त्यांचे विचार सर्वांना संमत होतील असें बिलकुल वाटत नाहीं. हा एक प्रकारचा अतिरेक आहे, असेंच मी तरी म्हणेन. श्री. केळकरांनींहि त्यांच्या या उपक्रमाला 'व्यापक दृष्टि न ठेवतां आपलेंच म्हणून जुन्याला कवटाळून बसण्याचा दोष पटवर्धनांनीं केला,' असेंच म्हटलें आहे.

वस्तुतः हा वाद कांहीं नवा नाहीं. मीमांसापंथाचा पुरस्कर्ता जैमिनि याच्या सूत्रांवरील शाबरभाष्यांत 'म्लेच्छप्रसिद्धार्थप्रमाणाधिकरणम्।' नांवाचें एक स्वतंत्र प्रकरण आहे, त्यांत हा वाद प्रतिपादिला आहे. 'चोदितं तु प्रतीयेत अविरोधात् प्रमाणेन'। या सूत्रावरील भाष्यांत याचा विस्तार करून म्हटलें आहे कीं, म्लेच्छांनीं उपयोजिलेल्या शब्दांतूनहि इष्टार्थ निघत असल्यास ते शब्द जरूर घ्यावे. या भाष्यावरील माधवाचार्यांच्या 'जैमिनि न्यायमाला' या टीकेंत स्पष्ट म्हटलें आहे कीं, आर्यप्रसिद्धविरोधस्य अदृष्टत्वेन ईदृशे विषये म्लेच्छप्रसिद्धेरपि आदरणीयत्वात् कल्प्यमानात् अव्यवस्थितात् अर्थात् वरं म्लेच्छरूढिः। 'अव्यवस्थित अर्थाचे नवीन शब्द कल्पनेनें रचून ते वापरण्यापेक्षां म्लेच्छ रूढिच बरी.' अशा तऱ्हेनें इतक्या प्राचीन काळीं घालून दिलेला दंडक आजलाहि लागू आहे व 'तीर्थोदकं च वन्हिश्च नान्यतः शुद्धिमर्हतः।' या नियमाप्रमाणें या वाग्गंगेच्या तीर्थोदकाला शुद्धीची आवश्यकता नाहीं, फक्त त्यांतील गाळ व दोष मात्र

काढून टाकले पाहिजेत, इतकाच या वादाचा निष्कर्ष निघूं शकतो. श्री. पटवर्धनांनीं आपल्या जळगांवच्या भाषणांत जैमिनीच्या वेळची परिस्थिति आज नाहीं असें मोघम म्हटलें आहे, पण तें यथार्थ नाहीं. त्या वेळीं व आजहि मुख्य प्रश्न एकच आहे.

अशा प्रकारें वाङ्मयपुरुषाच्या शब्दशरीराचा विचार झाला. पुरुषशरीरांत ज्याप्रमाणें हे परमाणू दश इंद्रियांच्या रूपानें अवयव-संस्थान पावतात, त्याप्रमाणेंच वाङ्मयपुरुषाच्या शरीरांतहि हे शब्दपरमाणू दहा अवयवांनींच व्यक्त होतात, हें ध्यानांत ठेवण्यासारखें आहे. आल्फॉन्सो स्मिथ नांवाचा एक ग्रंथकार म्हणतो कीं, जगतांत आजपर्यंतच्या गेल्या तीन हजार वर्षांत झालेल्या अफाट लिखाणाकडे पाहतां त्या वाङ्मयाचे दहा अवयव असल्याचेंच मुख्यतः दिसून येतें. तो म्हणतो:

"They include in poetry, epics, lyrics, dramas, and ballads and in prose, histories, biographies, letters, essays, novels and short stories."

'काव्यांत महाकाव्यें, भावगीतें, नाटकें व पोवाडे हे चार प्रकार व गद्यांत इतिहास, चरित्रें, पत्रें, निबंध, कादंबऱ्या व लघुकथा हे सहा प्रकार मिळून वाङ्मयाचे दहा मुख्य प्रकारच दिसून येतात.' तेव्हां या दशेंद्रिययुक्त वाङ्मयशरीराचें ज्ञान हें वाङ्मयपुरुषाच्या सम्यक् ज्ञानाला अवश्य आहे, हें आतांपर्यंतच्या विवेचनावरून स्पष्ट होईल.

यानंतरचा कोश प्राणकोश हा होय. त्यासंबंधानें तैत्तिरीय उपनिषदांत 'प्राणोहि भूतानामायुः'। असें म्हटलें आहे व पंचदशींत त्याचें वर्णन

> पूर्णो देहे बलं यच्छन् अक्षाणां यः प्रवर्तकः।
> वायुः प्राणमयो ॥

असें केलें आहे. या उपनिषदावरील 'वनमाला' नांवाच्या टीकेंत याचा आणखी खुलासा असा केला आहे कीं,

**'प्राणिनः प्राणनकर्मणैव हि चेष्टावन्तो भवन्ति।'**

**तस्य प्राणमयस्य वायुविकारस्य मुखनासिकादिनिःसरणो वृत्तिविशेषः।**

प्राणामुळें शरीराला चेष्टावत्व अथवा कृतिमत्व प्राप्त होतें व तो प्राण मुखनासिकादि इंद्रियांच्या द्वारें निःसरण पावत असतो. वाङ्मयपुरुषाच्या शरीरांत असलेला हा प्राण म्हणजे अर्थ होय.

**'औत्पत्तिकस्तु शब्दस्य अर्थेन संबंधः।'**

असें जैमिनीय सूत्र आहे. शब्दांच्या उत्पत्तिबरोबरच त्यांच्याशीं अर्थाचा संबंध असतो. त्या अर्थीं प्राण हा ज्याप्रमाणें इंद्रियांतून मुक्तपणें निःसरण पावला पाहिजे, त्याप्रमाणेंच अर्थ हा शब्दप्रबंधांतून मोकळेपणानें वाहिला पाहिजे, हें उघड आहे. वाक्य अथवा प्रबंध वाचल्याबरोबर त्याच्या अर्थाची सुलभप्रतीति झाली पाहिजे, हें उघड आहे. वाङ्मयाच्या अनामयत्वाचें हें मुख्य लक्षण होय व या लक्षणालाच प्रसाद गुण असेंहि वाङ्मयांत म्हटलें आहे.

**प्रतीतिसुलभं वचः।**

अशी प्रसादगुणाची व्याख्या आहे. खडीसाखरेचा खडा तोंडांत घातल्याबरोबर विरघळावा, त्याप्रमाणें मधुर अर्थाची प्रतीति वाक्योच्चाराबरोबरच व्हावी, अशी उत्तम वाङ्मयाची निशाणी होय.

**'अर्थ बोलाची वाट पाहे।**
**तेथ अभिप्रायाचि अभिप्रायासि विये।**
**भावाचा फुलौरा होत जाये।**
**मतिवरी॥**

असें ज्ञानेश्वरांनीं अर्थसौकर्याचें वर्णन केलें आहे. फार काय, अर्थ असा असावा कीं तो

' बोलाआधिं झोंबिजे प्रमेयासीं ॥

असें त्यांनीं म्हटलें आहे. शरीरांतील प्राणवायु श्वासनलिकेंतून नासिकाद्वारें मोकळेपणानें वाहूं न लागला तर प्राण्याला कष्ट होतात. न्युमोनियाच्या विकारांत फुप्फुसें कफानें भरून गेलीं असतां रोग्याला श्वसनाच्या दुःखामुळें व त्याच्या आप्तांना तें पाहण्यामुळें जे क्लेश होतात, तेच क्लेश वाङ्मय-प्रकाररूपी दहा इंद्रियांतून अर्थ सुलभतेनें निःसरण पावत नसतांना वाङ्मयपुरुषाला होतात व त्यामुळें त्याच्या भक्तालाहि तें पाहून कष्ट होतात. शिवाय जर त्या शब्दांतून कांहींच अर्थनिष्पत्ति होत नसेल तर तें केवळ प्राणविरहित कलेवरच होय ! इतकें या अर्थरूपी प्राणाचें महत्त्व असतांना अर्थसुलभतेकडे दुर्लक्ष देणारे ग्रंथकार व तेंहि प्रथितयश म्हटले जाणारे ग्रंथकार कधीं कधीं निघतात, हें त्या वाङ्मयपुरुषाच्या आरोग्याचें लक्षण खास नव्हे. कै. विष्णुशास्त्री चिपळूणकर हे आपल्या भाषापद्धती-वरील निबंधांत या संबंधानें असेंच म्हणतातः—

' सुबोध भाषापद्धति अशी असावी कीं, ग्रंथ वाचूं लागलें असतां वाचण्यासारखा आंतील मजकूर भराभर समजत जावा व मजकूर समजल्याबरोबर विषयाचाहि सहज रीतीनें बोध होत जावा. '

अशा प्रकारें या बाबतींत सर्वत्र एकमत असतां अर्वाचीन लेखन-पद्धतींत या गोष्टींत सुधारणा होण्याऐवजीं तिकडे दुर्लक्ष केलें जावें, हें उन्नतीचें खास लक्षण नव्हे. या भाषादूषणाकडे लक्ष दिल्यास त्याचे जे निरनिराळे प्रकार दृष्टीस पडतात, त्यांचें क्रमशः वर्गीकरण करतां येण्यासारखें आहे. यांतील

काव्याच्या बाबतींतील एक प्रकार म्हणजे मुक्तछंद हा होय. वस्तुतः छंद हें कवितेचें मुख्य लक्षण आहे. श्री. माधवराव पटवर्धनांनीं आपल्या छंदोमंजरी ग्रंथांत म्हटल्याप्रमाणें पद्य म्हणजेच लयबद्ध अक्षररचना. छंद सोडला कीं लय सुटला. मग तें पद्य कसलें ? त्याचप्रमाणें लेखनांत हवें त्या ठिकाणीं विराम घालून रसभंग करणें हें मुक्तविरामाचें लक्षण होय. बरें, सर्व विरामस्थानांसंबंधानें एकमत असावें तर तसेंहि नाहीं. यासंबंधानें एका इंग्रजी लेखकानें मजेदार रीतीनें एके ठिकाणीं म्हटलें आहे कीं, समजा, उद्यां एखाद्या लेखकानें अशी एक नवीन पद्धति सुरू केली कीं, अर्धविरामाच्या टिंबाच्या खालीं जें एक स्वल्पविराम चिन्ह असतें, त्या टिंबाच्या वरच्या बाजूला, पण खालीं डोकें वर पाय केलेलें, आणखी एक विरामचिन्ह घालून एक नवीन स्वल्पविराम चिन्ह बनविलें, तर पत्त्यांच्या खेळांतील जोकरप्रमाणें अथवा विदूषकाप्रमाणें त्याला दोन्ही बाजूंनीं डोकीं फुटून त्याचा उलटसुलट वाटेल तसा उपयोग करतां येईल व तदनुरूप अर्थहि उलटसुलट हवा तसा करतां येईल !

उदाहरणार्थ, एका अर्वाचीन कवीच्या कवितेचा एक नमुना घेऊं. ती कविता अशी:—

**दोन दिवस उलटुनि गेले**
**दोन रात्री तशा संपुनि गेल्या ॥**
**अजुन परी विषण्णताच मनास खोल व्यापुनि राहे ।**
**हालत्या जलीं साउली जेवीं दूरच्या ढगांची**
**दडूनी राहे ।**
**तुम्ही दोघे जण कोण, कोठले, मैत्री दूरच नाहीं**
**ओळखहि ।**
**ओझरतेंच असें कोठें तरी ।**

**दुरुनि पाहिले एक दोनदां ।**
**पुसट चित्र किती तरी तें ।**
**मनांतहि माझ्या नाहीं राहिलें ।**
**कशास वाटतें खिन्नता मला । इतुकी बरें ?**

यांतील मुक्तछंद व मुक्तविराम ध्यानांत ठेवण्यासारखे आहेत. यांतील काव्याचें आस्वादन होण्यास विशेष प्रकारची रसिकताच हवी!

मुक्तछंद व मुक्तविरामाप्रमाणेंच तिसरा प्रकार म्हणजे मुक्तव्याकरण हा होय. कर्ता, कर्म, क्रियापद यांचा ठिकाण नसणें व इतर व्याकरणाच्या नियमांचें उल्लंघन करणें इत्यादि प्रसादहानीचे प्रकार या सदरांत येतात. या बाबतींत कै. डॉ. केतकरांचा उल्लेख प्रामुख्यानें करतां येईल. याबद्दलचे त्यांच्या लेखनाचे कांहीं नमुने देतां येतील. उदाहरणार्थः—

" वैदिक भाषा जशी चोहोंकडे पसरत चालली, **तशी** प्रत्येक ठिकाणीं उत्पन्न होणाऱ्या संस्कृत भाषेच्या स्थानिक स्वरूपांत फरक होऊं **लागले.** "

" वैदिकांच्या आगमनापूर्वींच्या भाषा निरनिराळ्या **असाव्यात** आणि त्यांत एकमेकांपासून भिन्नत्व ऋग्वेदकालींच **होतें** त्यांत शंका नाहीं."

" प्रत्येक देश प्रत्येक कालांत आगमन–निर्गमनाचा विषय असतो. "

" विशिष्ट जातीचा अभिमान धरणारी नोकरशाही उत्पन्न होते, तेव्हां ती आपलें वर्चस्व राखण्यासाठीं स्पर्धापर असलेल्या वर्गांत तंटे लावूं पाहते व त्यामुळें भिन्नधर्मानुयायित्व साम्राज्यांत दुःखप्रद होतांना दिसतें." इ० ( 'प्राचीन महाराष्ट्राचा इतिहास.' )

विषयप्रतिपादनाकडे लेखकाचें मुख्य लक्ष असल्याकारणानें व्याकरणासारख्या किरकोळ गोष्टींकडे लक्ष देण्यास त्यांना फुरसत नसे असला लंगडा बचाव या कामीं उपयोगी पडण्यासारखा नाहीं. इतिहासासारख्या विषयांत या दृष्टींनीं मेकॉले, गिबन, ग्रीन वगैरे ग्रंथकारच आदर्श मानले पाहिजेत.

मुक्तव्याकरणानंतर मुक्तव्युत्पत्ति या दोषाचा विचार येतो. वाटेल तसे नवे शब्द व्युत्पत्तिनियमांविरुद्ध बनवून त्यांना अर्थ चिकटविण्याचा प्रयत्न करणें हास्यास्पद होतें.

अशा प्रकारें सुलभार्थप्रतीतीला व्यत्यय आणणाऱ्या कांहीं दोषांचा विचार येथें केला आहे. पण या सर्वांतील मोठा दोष म्हणजे काव्यांतील गूढवाद हा होय. या वादाचा खल यापूर्वी बराच झाला असल्यानें त्याचें जरी येथें विस्तृतपणें विवेचन करण्याची आवश्यकता नसली, तरी अजून या प्रथेचे कांहीं पुरस्कर्ते सांपडत असल्यानें तिच्याबद्दलचा थोडासा उल्लेख केला पाहिजे. गूढवादाचे हे पुरस्कर्ते तिचा बचाव कसा करितात त्याचा एक नमुना आपण पाहूं. कै. श्री. सी. के. दामले हे केशवसुतांच्या कवितासंग्रहाच्या प्रस्तावनेंत म्हणतात :—

"कवितेमध्यें शब्दांनीं व्यक्त करण्यास अशक्य अशा कल्पना कवीनें फारच कौशल्यानें व्यक्त करण्याचा प्रयत्न या कवितेंत ('झपूर्झा') केला आहे."

पण वस्तुतः हा वदतोव्याघात आहे. शब्दांनीं व्यक्त करण्यास अशक्य अशा ज्या कल्पना, त्या कवीनें शब्दांनींच कशा व्यक्त केल्या ? वस्तुतः त्या कल्पना व्यक्त होणें शक्य नसल्यानें त्या व्यक्त होतच नाहींत, फक्त कवीचें अज्ञान मात्र व्यक्त होतें. गूढ या शब्दाचा अर्थ असा आहे कीं, त्यांतील अर्थ तेथें असतो, पण तो प्रथमदर्शनीं दिसत नाहीं.

थोड्याशा विचारानें व खुलाशानें तो समजतो. पण जेथें कांहीं अर्थच नसेल, तेथें तो नंतर तरी दिसणार कसा ? अशा कवितांसंबंधानें व त्या रचणाऱ्या कवींसंबंधानें मॅक्स् नॉरडो या प्रसिद्ध लेखकानें म्हटलें आहे तेंच खरें आहे कीं,

"Mysticism describes a state of mind in which the subject imagines that he perceives or divines unknown and inexplicable relations among phenomena. From this shadowy thinking of the mystic, springs his washed-out style of expression. Language has no word for that which one believes he sees as through a mist without recognizable form... The healthy reader *who has* confidence in his own judgment and tests with *lucidity* and self-dependence, naturally discerns at once that these mystical expressions are senseless and do but reflect the mystic's confused manner of thinking."

'ज्या मनःस्थितींत कोणाहि मनुष्याला वस्तुजातांत अज्ञात व असमर्थनीय संबंध दिसूं लागतो तिला गूढवादी म्हणतात. अशा या अर्थहीन विचारसरणींतच त्या कवीच्या निरर्थक काव्यशैलीचें मूळ असतें. धुक्यांतून दिसणाऱ्या व आकृति ओळखूं न येणाऱ्या एखाद्या पदार्था-प्रमाणें अशा कवीला कांहीं तरी दिसतें. पण ज्या वाचकाचा आपल्या सदसत्कल्पनेसंबंधानें आत्मविश्वास असतो व जो काव्यार्थप्रतीतीसाठीं स्वावलंबनाचाच आश्रय करितो, त्याला ही गूढवादाची कविता मूर्ख-पणाची वाटते. त्यांच्या मतें असलें काव्य म्हणजे कवींच्या अव्यवस्थित मेंदूचें चित्र होय."

सुदैवानें ही गूढवादाची प्रथा सांप्रत कमी होत चालल्यानें मराठी वाङ्मयाला या घाटांतील बोगद्यांतून पसार होऊन लौकरच प्रकाशांत वावरण्याची संधि मिळेल अशी आशा आहे.

अशा प्रकारें वाङ्मयपुरुषाचा प्राण जो अर्थ त्याचें विवेचन झाल्या-वर त्यानंतरच्या मनोमय कोशाचा आपण विचार करूं. मनाची व्याख्या

**संकल्पविकल्पात्मकं मनः ।**

अशी केलेली आहे, तीप्रमाणें कल्पना करणें हा मनाचा धर्म होय. स्थूल सृष्टि ही प्रत्यहीं प्रत्येकासमोर असतेच, पण तिच्याविषयींच्या कल्पनाभिन्नत्वानें एकरूपी वस्तुजाताचा बहुरूपानें विचार करून आनंद मानतां येतो व अशा आनंदाची प्रतीति मनाच्या कल्पनाशक्तीमुळें होते. म्हणूनच मनाची व्याख्या न्यायशास्त्रांत 'सुखाद्युपलब्धिसाधनम्'। अशी केली आहे. अर्थात् मनावर पूर्ण स्वामित्व मिळविणें हें सर्वांत दुष्कर काम आहे व तें वायूचा निरोध करण्याइतकें कठिण आहे; कारण मन हें स्वभावतःच दुर्निग्रह व चंचल आहे असें जें भगवद्गीतेंत सांगितलें आहे तें सर्वमान्यच आहे. त्यामुळें मनाच्या या कल्पनाशक्तीमुळें जसा आनंद उपभोगतां येईल, तशी दुःखाची प्रतीतीहि त्यामुळें होऊं शकेल. कल्पतरूखालीं बसणाऱ्या एका मनुष्याच्या कल्पनेप्रमाणें जसें त्याला स्वर्गसुख भोगतां येतें, त्याचप्रमाणें त्याला खाऊन टाकणारा ब्रह्मराक्षसहि निर्माण होऊं शकतो ही गोष्ट सर्वांच्या परिचयाची आहे. पण वाङ्मयांत कल्पनेच्या सुंदर व इष्ट स्वरूपालाच स्थायी रूप देण्याची सवड असल्यानें, अधम कल्पनेला त्यांत हेतुपूर्वक प्रवेश मिळण्याचा संभव कमी असतो. म्हणूनच या कल्पनाशक्तीला वाङ्मयांत अत्यंत महत्त्वाचें स्थान आहे. वाङ्मयपुरुषाचें हें मन अमर्याद आनंदाची प्राप्ति करून देऊं शकतें; पण त्यासाठीं या कल्पनाशक्तीला

विधायकपणाची जोड मिळाली पाहिजे. नुसत्या कल्पनाच हव्या असल्या तर तें काम एक पैशाची भांग सहज करूं शकेल असें लोकमान्य टिळकांनीं एकदां म्हटल्याचें सर्वश्रुत आहे. म्हणून अशी स्वैर व असंबद्ध कल्पना-शक्ति उत्तम वाङ्मय निर्माण करूं शकणार नाहीं. जगांतील सर्व उत्कृष्ट वाङ्मय अव्वल दर्जाच्या सुसंगत व विधायक कल्पनांतूनच उद्भवलेलें आहे. उदाहरणार्थ त्यांतील एक पौरस्त्य व एक पाश्चात्य असे दोनच नमुने घेतले तरी या कल्पनाशक्तीच्या विधायक स्वरूपाची जाणीव होईल. कालिदासानें शाकुंतल नाटकाची गोष्ट मूळ महाभारतांतून घेतली आहे तरी दुर्वासाच्या शापाची व आंगठीच्या हरवण्याची जी भर त्यानें आपल्या कल्पनाशक्तीनें तींत घालून मूळ कथेचें स्वरूप मूलतः बदललेलें आहे, त्यामुळें त्याच्या अजरामर कृतीला महत्त्व प्राप्त झालें आहे हें उघड आहे. स्वतः शकुंतलेशीं गांधर्वविवाह करून त्या संबंधापासून झालेल्या चक्रवर्तीलक्षणयुक्त पुत्रासह आपल्या घरीं आलेल्या त्या लोकसुंदर व सच्चरित पत्नीचा समजून उम-जून लोकलज्जेच्या भीतीनें अव्हेर करणारा कुलकलंक दुष्यंत कोणीकडे, व पत्नीविस्मरणाचें हें आपल्या हातून झालेलें अक्षम्य कृत्य

**‘ स्वप्नो नु माया नु मतिभ्रमो नु ।**

असेल अशी चिंता करणारा दुष्यंत कोणीकडे ! या दोघांत जमीन-अस्मानाचें अंतर आहे व ही घटना कालिदासाला केवळ आपल्या अपूर्व विधायक कल्पनाशक्तीमुळेंच घडवून आणतां आली. असेंच दुसरें उदाहरण गटे या जर्मन कवीच्या ‘फाउस्ट’ या काव्याचें होय. या कथेच्या मूळ आधारांत फाउस्ट नांवाच्या एका गृहस्थानें जगतांतील सर्व सुखांच्या वीस वर्षांच्या उपभोगाच्या मोबदल्यांत त्या अवधीअंतीं आपला आत्मा सैतानाला विकण्याचा करार केल्याचें वर्णन आहे. पण यांत रम्यत्व काय आहे ? ‘राज्याअंतीं नर्क’ या लहानशा

म्हणींत या मूळ कथेचें सर्व सार येऊन जातें ! परंतु गटेनें या गोष्टीला नवीन कलाटणी देऊन तींत आपल्या विधायक कल्पनाशक्तीनें अपार रम्यता आणली आहे. त्याच्या या नाटकांत फाउस्टनें सैतानाशीं असा करार केला कीं, तूं मला जगतांतील सर्व सुखांचा आस्वाद मिळवून द्यावास व त्या सुखाच्या लालसेनें माझें प्रलोभन करण्याचा तूं यथाशक्ति प्रयत्न करावास. असें करतांना जर कोणत्याहि सुखानें तूं मला इतकें संतुष्ट केलेंस कीं त्या स्थितींत कायमचा राहण्यास मी कबूल झालों, तर तूं जिंकलेंस असें मानून माझ्या आत्म्यावर त्यापुढें कायमची सत्ता तुला प्राप्त व्हावी. असा करार केल्यावर सैतानानें फाउस्टला अनेक प्रकारची सुखें भोगविलीं.

**ये ये कामा दुर्लभा मर्त्यलोके ।**<br>
**सर्वान् कामान् छन्दतः प्रार्थयस्व ।**<br>
**इमा रामा सरमा सतूर्याः ।**<br>
**नहीदृशा लंभनीया मनुष्यैः ॥**

असें कठोपनिषदांत नचिकेताला प्रलोभन दाखवितांना यमानें म्हटल्याचें सांगितलें आहे. तथापि नचिकेतानें आरंभापासून या सुखांचा अस्वीकार केल्याचें त्या कथेंत वर्णन आहे. पण फाउस्टनें तीं सर्व सुखें भोगलीं व दरेक वेळीं आपण यांत पूर्ण रंगून गेलों आहों असें सैतानाला वाटा- वयास लावून, आतां आपण 'पुरें' म्हणूं अशी अपेक्षा त्याच्या मनांत उत्पन्न केली. पण दरेक वेळीं फाउस्ट 'ततः किम्।' असेंच म्हणून सैतानाला निराश करी! अखेर त्याला या सर्व सुखांचा वीट येऊन प्राणिमात्रांची सेवा करण्याच्या सुखांतच तो पूर्ण तृप्त झाला व त्यानें सैतानाला सांगितलें कीं या स्थितींतच मी कायम राहूं इच्छितों. असें म्हणून त्यानें आपला प्राण सोडला! झालें, सैतानाला वाटलें कीं आपल्या कराराप्रमाणें यानें

पूर्ण तृप्ति दर्शविली, तेव्हां आतां याचा आत्मा आपला झाला! म्हणून तो त्याचा आत्मा हस्तगत करण्यास जातो, तोंच देवदूत तेथें येऊन त्याला प्रतिबंध करतात व म्हणतात......

Whoever aspires unweariedly
Is not beyond redeeming.
And if he feels the grace of love
That from on High is given,
The blessed hosts that wait above
Shall welcome him to heaven.

'निःस्वार्थतेनें ज्यानें आपल्या उन्नतीची आकांक्षा केली त्याला मोक्ष हा ठेवलेलाच आहे. अशा सद्वर्तनानें त्याच्यावर ईश्वराची कृपा झाली, म्हणजे स्वर्गांतील पुण्यात्मे मरणोत्तर त्याचें स्वागत करण्यास सिद्धच असतात.' जन्मभर पापाचरण करून अंतसमयीं नारायणस्मरण केल्यामुळें अजामिळाला मरणोत्तर नरकांत नेऊं पाहणाऱ्या यमदूतांना दूर सारून त्याला देवदूतांनीं स्वर्गांत नेल्याच्या कथेप्रमाणेंच कांहीं अंशीं ही कथा आहे. अशा प्रकारें मूळच्या रूक्ष कथेंत गटेनें जी रम्यता आणिली, तिला कारण त्याची विधायक कल्पनाशक्तीच होय. हें सामर्थ्य मनांत असल्यामुळेंच

**मनोमयोऽयं पुरुषः सर्वस्य ईशानः।**
**सर्वस्य अधिपतिः। सर्वमिदं प्रशास्ति।**
**यदिदं किं च।**

असें बृहदारण्यकांत सांगितलें आहे.

प्रत्यक्ष अनुभवास येणाऱ्या नित्य वस्तुजातावर रम्य कल्पना

लढविणें याचाच दुय्यम प्रकार म्हणजे अलंकारशास्त्र होय. कोणत्याहि वस्तूच्या वा अर्थाच्या गुणसाम्यत्वानें त्या वस्तूवर वा अर्थावर अन्य वस्तूचा वा अर्थाचा अध्यारोप करणें हेंच अलंकारशास्त्राचें कार्य असून हे अलंकार

काव्यशोभाकरान् धर्मान् अलंकारान् प्रचक्षते ।

या वचनांत म्हटल्याप्रमाणें काव्यशोभाकर आहेत. त्यांचें महत्त्व संस्कृत वाङ्मयांत इतकें मानिलें गेलें आहे कीं, काव्याचा आत्मा म्हणून ज्या ज्या गोष्टींना प्रामुख्य देण्यांत आलें आहे त्यांत अलंकारांना महत्त्वाचें स्थान असून, त्यावरून अलंकारवाद्यांचा एक स्वतंत्र संप्रदाय उत्पन्न झाला आहे. तथापि अलंकार हे मूळच्या कल्पनाशक्तीचे लहानसे परिणाम असून वाङ्मयवस्तूंच्या मूळ कल्पनेला प्रधानपद आहे हें उघड आहे. मात्र परिस्थितीचा व या नवीन कल्पनेचा उत्तम मेळ बसला पाहिजे. ती कल्पना त्या ठिकाणीं अस्वाभाविक वाटतांहि अद्भुत वाटली पाहिजे हें तिचें मूळ लक्षण होय. त्याच अर्थानें एका टीकाकारानें म्हटलें आहे कीं......

"Creativeness in art is more than imagery. It implies that something new has been produced. Past experiences must not merely be recalled and combined, but they must also be integrated. It is this integration which characterizes all creativeness. Imagination is not of a creative nature unless it involves a re organization of experience."

(*Maier and Reninger's "A Psychological Approach to Literary Criticism."*)

याप्रमाण कल्पनाशक्तिरूप अशा या वाङ्मयपुरुषाच्या मनःकोशाचें विवरण केल्यावर नंतर त्याच्या आंतील विज्ञानमय कोशापर्यंत आपण जाऊन पोहोंचतों. त्या संबंधानें तैत्तिरीय उपनिषद् म्हणतें

**'मनोमयस्य आभ्यंतरः कोशः विज्ञानमयः। बुद्धिः निश्चयात्मिका विज्ञानम्। तस्य निश्चयविज्ञानवतः कर्तव्येषु अर्थेषु श्रद्धा उत्पद्यते।'**

'मनाच्या आंत विज्ञानमय कोश आहे. निश्चयात्मिका बुद्धि म्हणजेच विज्ञान. अशा निश्चयपूर्वक बुद्धीनें आपलें कर्तव्य काय हें समजल्यानें त्याबद्दल श्रद्धा उत्पन्न होते.'

अर्थात् या विज्ञानमय कोशाचें स्थान बुद्धि हें होय. मनानें अनेक प्रकारच्या भल्याबुऱ्या कल्पना केल्या, तरी त्यांतील सत्कल्पना कोणत्या व असत्कल्पना कोणत्या यांचा निर्णय करण्याचें काम बुद्धीचें आहे. अशा या प्रकाराचें वर्णन लो. टिळकांनीं आपल्या गीतारहस्य ग्रंथांत सुंदर रीतीनें केलेलें असल्यानें त्यांतील उतारा येथें बोधकारक होईल. ते लिहितात...

'न्यायाची कचेरी एकच असली, तरी त्यांतले त्यांत ज्याप्रमाणें पक्षकार किंवा त्यांचे वकील आपआपला साक्षीपुरावा न्यायाधीशाचे पुढें मांडतात व नंतर उभयपक्षांचा पुरावा पाहून त्यावर तो न्यायाधीश आपला निकाल देतो, त्याचप्रमाणें मन हें वकीलाप्रमाणें एखादी गोष्ट अशी आहे (संकल्प), किंवा उलट पक्षीं तशी आहे (विकल्प), इत्यादि बुद्धीपुढें निर्णयासाठीं मांडीत असतें व सारासारविचार करून एखादें निश्चित अनुमान काढणें किंवा कार्याकार्यनिर्णय करणें हे सर्व व्यापार बुद्धि करिते. सारांश, बुद्धीच्या साह्याखेरीज नुसत्या मनोवृत्ती आंधळ्या आहेत. बुद्धीचें कार्य हें असें असल्यानें तिला सदसन्निर्णय करण्यास जें कायद्याचें

साधन लागतें, तेंच खरें विज्ञान होय. गीतेंत 'ज्ञानं विज्ञानसहितं' असा उल्लेख करून ज्ञान व विज्ञान यांत जो फरक दाखविला आहे, त्यांत ज्ञान म्हणजे कोणत्याहि विषयाची मूलग्राही माहिती असा अर्थ असून, विज्ञान म्हणजे त्या सूक्ष्म माहितीच्या साह्यानें त्यांतील चांगल्यावाईट भागांची विभागणी करून चांगल्या भागाच्या श्रेष्ठतेचा निर्णय देणें हें होय. हाच अर्थ वाङ्मयपुरुषाच्या कोशविवेचनांतहि ग्राह्य आहे. वाङ्मयाच्या निर्मितीच्या वेळीं विषयाची निवड करतांना वाङ्मयप्रणेत्यांनीं या विज्ञानाचा आश्रय आपल्या बुद्धींद्रियानें केला पाहिजे व असा आश्रय केल्यानेंच जगांतील सर्वश्रेष्ठ वाङ्मय आजपर्यंत निर्माण झालें आहे; इतकेंच नव्हे तर तें वाचकांच्या ठायीं नवनवोन्मेष उत्पन्न करीत आहे. रामायण, महाभारत, ईलियड, ओडेसी, डँटेचीं स्वर्गनरकवर्णनात्मक काव्यें, मिल्टनचें पॅरेडाईज लॉस्ट व रिगेन्ड, लॉंगफेलोचें हैवाथा, शेक्स्पिअर, कालिदास, भवभूति इत्यादिकांचीं नाटकें, ज्ञानेश्वरी, तुकाराम, रामदासादिकांच्या कृती वगैरे सर्व वाङ्मय हें सत्कल्पनामय बुद्धीवर अधिष्ठित झालेलें असल्यानेंच अमर झालें आहे. उन्नतीला नेणारें, सत्कल्पना देणारें, श्रेष्ठतेला पोंचविणारें असें वाङ्मय जगांत निरंतर प्रतिष्ठा पावलें आहे. शुद्ध प्रेमानें प्रेरित अशा क्रौंचमिथुनापैकीं एकाचा वध करणारें कृत्य ज्याप्रमाणें शाश्वत कालपर्यंत प्रतिष्ठा पावूं शकत नाहीं, त्याचप्रमाणें शुद्ध मनोविकारांचा वध करणारें, नीतीवर कुऱ्हाड घालणारें व ईश्वरभक्तीचा उच्छेद करणारें वाङ्मय हें अधम वाङ्मय म्हणूनच गणलें जाईल. असें असतां सांप्रत अशाच प्रकारची एक लाट आलेली आहे कीं, तीमुळें अशा अधम वाङ्मयाचा व्यामोहच कित्येकांना व्यापून राहिलेला आहे. कणकेची गोळी चिकटविलेल्या माशाच्या गळाप्रमाणें अथवा गुळाच्या अवगुंठनांत लपविलेल्या विषाच्या गोळीप्रमाणें हें भ्रष्ट वाङ्मय कोणत्याहि मोहक अशा बाह्य

शब्दवेष्ठनांत लपविलेलें असलें, तरी तें समाजाचीं आंतडीं बाहेर काढल्याशिवाय अथवा त्याचा प्राणनाश केल्याशिवाय राहणार नाहीं याची जाणीव तूर्त तरी नाहींशी झालेली दिसते. सांप्रत अशा वाङ्मयापैकींच्या कांहीं अगदीं नागव्या उघड्या वाङ्मयावर कोर्टांत खटले केले जातात; परंतु सुंदर शब्दजालांत लपलेलें इतर असलेंच कामुक वाङ्मय ललितवाङ्मयाच्या नांवानें जगांत मिरवत आहे. या वाङ्मयाचें तत्त्वज्ञान ज्ञानेश्वरांनीं स्पष्ट शब्दांनीं असें वर्णिलें आहेः—

**एवं कामावांचूनि कांहीं । जगा मूळचि आन नाहीं ॥**
**ऐसें बोलती पाहीं । असुर गा ते ॥**
**आणि ईश्वराची खंती । नुसधियांची करिती चांथी ॥**
**हेंहि नाहीं चित्तीं । निश्चयो येकू ॥**
**किंबहुना उघड । आंगीं लावूनियां पाखांड ।**
**नास्तिकपणाचें हाड । रोविलें जीवीं ॥**
**तया कामाचा ओलावा । जीवीं धरूनि पांडवा ॥**
**दंभमानाचा मेळावा । मेळविती ॥**
**कुरवंडी कीजे अमृतें । ऐसें सुख स्त्रियेपरौतें ॥**
**नाहींच म्हणोनि चित्तें । निश्चयो केला ॥**

देशाभिमान, ज्ञानार्जन, संशोधन, धाडसाचीं कृत्यें, विज्ञानजिज्ञासा इत्यादींनीं विरहित असें हें वाङ्मय, अल्पकालपर्यंत तशाच योग्यतेच्या वाचकांना रिझवूं शकलें, तरी पावसाळ्यांतील गांडुळाप्रमाणें तें अल्पजीवीच असणार. त्यानें नागराज वासुकीच्या कन्येचा हस्तपरिग्रह करण्याची आकांक्षा धरिली, तरी चातुर्मास्याचा अवधि पुरा होतांच त्याला 'आपुलें मरण आपल्याच डोळ्यानें' पहावें लागणार आहे.

याच्या उलट 'नास्ति येषां यशःकाये जरामरणजं भयम् ॥' अशा

रससिद्ध कवीश्वरांच्या कृतींकडे पाहिल्यास त्या कृती प्राण्याला उन्नतिपथाकडे नेणाऱ्या अशाच असल्याचें दिसून येईल. अर्थात् येथें तत्त्वज्ञानपर अथवा शास्त्रीय वाङ्मयाचा विचार कर्तव्य नसून ललितवाङ्मयाचाच विचार अभिप्रेत आहे, हें सांगणें नकोच. याचीं थोडीशीं उदाहरणें पाहिल्यानें या गोष्टीची खात्री पटण्यासारखी आहे. तशीं कांहीं अर्वाचीन वाङ्मयांतील उदाहरणेंच आपण पाहूं. अर्वाचीन मराठी वाङ्मयांत कै. हरीभाऊ आपट्यांच्या कादंबऱ्यांत अशीं उदाहरणें सहज सांपडूं शकतात. त्यांची 'उषःकाल' ही राजकीय अथवा 'मी' ही सामाजिक कादंबरी घेतली, तर आपल्यापुढें उत्कर्षमार्गाचा, सदभिरुचीचा, निर्भेळ नीतिमत्तेचा किती उच्च आदर्श या दरेक कादंबरींत ठेविलेला आहे हें दिसून येईल. मराठी वाचकांना यापेक्षां या कादंबऱ्यांचें अधिक विवेचन करून सांगण्याची जरूरी नाहीं.

अशाच प्रकारचें इंग्रजी वाङ्मयांतील एक उदाहरण घ्यावयाचें असल्यास Silas Marner या लहानशा कादंबरीचें घेतां येईल. तिच्यांतील सिलास हा एक अत्यंत द्रव्यलोभी असा कोष्टी होता. द्रव्य हाच त्याचा परमेश्वर होता. रॅव्हेलो गांवांत राहून पंधरा वर्षेंपर्यंत त्यानें सतत सुवर्णनिष्कसंपादनाचाच अट्टाहास केला. अर्थात् या अनिवार लोभानें त्याच्या हृदयांतील सर्व नाजुक व कोमल मनोविकार करपून गेले. अशा प्रकारें मिळविलेल्या सोन्याचीं नाणीं त्यानें आपल्या निजण्याच्या खोलीजवळ जमिनींत पुरून ठेविलीं होतीं. या स्थितींत एके दिवशीं त्याच्या घरीं चोरी झाली. तो सकाळीं उठून पहातो तों त्यानें पुरून ठेवलेल्या द्रव्याच्या जागीं एक मोठा खड्डा खणलेला त्याला दिसला. त्याबरोबर त्याच्या मेंदूला इतका जबर धक्का बसला कीं तो हतबुद्धच झाला व आपल्या खोलींतील शेकण्यासाठीं केलेल्या शेगडीजवळ वेडा

होऊन निश्चेष्ट बसला. त्या शेगडींतील विस्तवाच्या सोनेरी रंगाच्या ज्वालांत त्याला आपल्या पुरून ठेवलेल्या सोन्याचा भास होऊं लागला. त्याबरोबर आशेनें त्याच्या हृदयांत पुन्हां जीवांकुर स्फुरूं लागून तें सोनें घेण्यासाठीं म्हणून त्यानें आपले हात पुढें पसरले. तों त्याच्या हातांना सोन्याच्या कठिण नाण्याऐवजीं मृदु अशा सोनेरी केसांच्या बटा लागल्या! म्हणून आश्चर्यानें त्यानें दृष्टि विस्तृत करून पाहिलें, तों त्याला एक सोनेरी केसांचें बालक शांतपणें निजल्याचें आढळलें. तेंच त्याच्या खऱ्या जागृतीला कारण झालें. त्या बालकाच्या वात्सल्यजलानें त्याचें करपून गेलेलें कोमल मन पुन्हां डंवरलें व त्या अज्ञान बालकाचा हात धरूनच तो प्रेमाचा मार्ग चालूं लागून अखेर त्याचें अंतःकरण विश्वप्रेमानें भरून गेलें, अशी ही कथा आहे. 'Uncle Tom's Cabin' ही Mrs. Stowe या ग्रंथकर्त्रीची कादंबरी अशीच प्रेरक असून अमेरिकेंतील निग्रोंची दुःस्थिति सुधारण्याची आस्था या कादंबरीनें जनतेंत जितकी उत्पन्न केली, तितकी हजारों व्याख्यानांनीं, लेखांनीं, निबंधांनीं अथवा इतर पाणचट मतप्रचारक कथाकादंबऱ्यांनींहि केली नाहीं. त्या कादंबरींतील टॉमकाका हें पात्र ख्रिस्तानुकरणाचा आदर्श असून संबंध अमेरिकाखंडांतील ख्रिस्ती धर्मानुयायांना लज्जेनें आपल्या माना खालीं घालवावयास लावील असें आहे. त्याला मि. सेल्बीच्या घरच्या गुलामगिरींतहि लाभलेले आनंदाचे दिवस, त्यानंतरच्या काळांतील प्राप्त झालेली दुःस्थिति, त्यानंतर पुन्हां सेन्ट क्लेअरकडे मिळालेली थोडीशी सुखाची झुळुक व अखेर लेग्रीच्या हाताखालील यमयातना, या सर्व दैवाच्या उलटसुलट कोलांट्या उड्यांतहि स्वतःची ईश्वरभक्ति, सर्व प्राणिमात्रावरील प्रेम, कर्तव्यजागृति, ध्येयनिष्ठा इत्यादि गुण जागृत ठेवणाऱ्या या टॉमकाकाचें उदाहरण निःसंशय सर्व दलितवर्गाला स्फूर्तिजनक व इतरांनाहि मार्गदर्शक असेंच आहे. अशा प्रकारें

बुद्धिव्यापारानें व्यक्त होणाऱ्या विज्ञानमय कोशाचें ज्ञान आपल्याला होऊं शकतें. या विज्ञानाचें फल पूर्वोक्त 'वनमाला' या उपनिषदावरील टीकेंत असें वर्णिलें आहे कीं, 'विज्ञानमयस्य ब्रह्मणः उपासनात् ज्ञानैश्वर्यवंतो भवन्ति। विज्ञानमयस्वरूपापन्नः सर्वान् कामान् समश्नुते।' आणि याच नियमानें वाङ्मयपुरुषाच्या या विज्ञानमय कोशामुळें वाङ्मयालाहि ज्ञानैश्वर्य प्राप्त होतें.

अशा प्रकारें या चार कोशांच्या आवरणांतून आंत गेल्यावर आपण अखेरच्या आनंदमय कोशाजवळ जाऊन पोंचतों. त्याचें स्वरूप असें वर्णिलें आहे :

'आनंद इति विद्याकर्मणोः फलम्। तद्विकारः आनंदमयः।'

'हा आनंद म्हणजे विद्या व कर्म या उभयतांचें मिळून फल होय.' अर्थात् हा आनंद विषयानंद नसून विद्यानंद होय व म्हणून त्याचें प्रमाण असें दिलें आहे कीं,

'कामोपशमोत्कर्षापेक्षया शतगुणोत्तरोत्तरोत्कर्षः अस्य आनंदस्य वक्ष्यते।'

'म्हणजे कामशांतीनें होणाऱ्या आनंदापेक्षां शंभरपटीनें अधिकाधिक वाटणारा हा आनंद आहे, असें या आनंदाचें प्रमाण देऊन, त्याचें मुख्य स्वरूप वर्णितांना म्हटलें आहे कीं,

'रसौ वै सः। 'रसं हि एव अयं लब्ध्वा आनंदीभवति।'

हा आनंद रसरूप आहे, रसप्राप्तीनेंच हा आनंद प्राप्त होतो. हीच व्याख्या वाङ्मयस्वरूपालाहि लागूं पडते. 'रसो हि आत्मा।' हेंच उत्तम वाङ्मयाचेंहि मुख्य लक्षण प्राचीन साहित्यकारांनीं वर्णिलें आहे.

या प्राचीन ग्रंथकारांनीं रसोत्पत्तीच्या वर्णनांत विभाव, अनुभाव, प्रतियोगी भाव, स्थायी भाव इत्यादि अनेक संज्ञा देऊन जें पारिभाषिक

विवेचन केलें आहे, त्याची येथें पुनरुक्ति करण्याचें प्रयोजन नाहीं. त्यांतील तात्पर्यार्थ इतकाच ग्रहण करावयाचा कीं, इंद्रियसुखानिरपेक्ष अशा प्रकारचा बुद्धिगम्य आनंद उत्कृष्ट वाङ्मयास्वादनानें होतो व तो सहृदयतेमुळें प्रतीत होतो. रसांचे सहा, नऊ अथवा अधिक प्रकार पूर्वाचार्यांनीं वर्णिले आहेत, ते कोणास मान्य असोत वा नसोत; वाङ्मयापासून आनंदप्रतीति झाली पाहिजे इतकी अपेक्षा या बाबतींत सर्वांनाच असणार!

पण वाङ्मयापासून असा जो आनंद होतो त्याचें कारण काय हा प्रश्न राहतो. वस्तुतः वाङ्मयांतील पात्रांना होणाऱ्या सुखदुःखांपासून अथवा त्यांच्या स्वभावादिद्गर्शनापासून आपल्याला आनंद कां व्हावा? याचें उत्तर हें आहे कीं, त्या पात्रांमुळें आपल्या स्वतःला आलेल्या अनुभवांची अथवा उद्भवलेल्या विकारांची आपल्यांत जागृति होते, म्हणून आपल्या अंतःकरणांतील भावनांचें स्पष्ट चित्र आपल्याला दिसल्यानें हा आनंद होतो. आपलाच फोटो पाहिल्यानें अथवा आपण वावरलेल्या एखाद्या स्थलाचा व काढलेल्या उद्गारांचा बोलपट पाहण्यानें आपल्याला जो आनंद होतो, त्याच प्रकारचा आनंद वाङ्मयामुळें होतो. याच अर्थानें 'Literature is the breath and finer spirit of experience,' असें वाङ्मयाचें लक्षण एका ग्रंथकारानें दिलें आहे, तें सत्य आहे. यावर कदाचित् कोणी असें म्हणेल कीं, वाङ्मयांत अनेक प्रकारचीं पात्रें रंगविलेलीं असतात व त्यांच्या अनेक अनुभवांचें वर्णन केलेलें असतें, त्यामुळें वाचकांतील दरेक जणाला त्या सर्व वाङ्मयीन पात्रांचीं चित्रें व त्यांच्या भावना या स्वतःच्याच असल्यासारख्या कशा वाटतील? याचें उत्तर दोन प्रकारचें आहे. प्रथमतः ही गोष्ट खरी आहे कीं, जगांतील सर्वच प्रकारच्या पात्रांशीं दरेक वाचकाचें भावनैक्य होणें शक्य नाहीं. उदाहरणार्थ, शेक्स्पियर या साहित्यसम्राटानें एकंदर मानवजातीचें स्त्रीपुरुष मिळून

दोनशें शेहेचाळीस नमुने आपल्या वाङ्मयांत निर्माण केले आहेत, असें गणित एका लेखकानें केलें आहे. अर्थात् या दोनशें शेहेचाळीस व्यक्तींच्या मनोधर्मांशीं दरेक वाचक समरस होऊं शकणार नाहीं. या कारणानें प्रत्येक वाङ्मयकृति दरेक वाचकाला आनंदकारक होऊं शकतेंच असें नाहीं व असा अनुभवहि व्यवहारांत येतो. पण या शंकेचें दुसरें एक उत्तर असेंहि आहे कीं, दरेक मनुष्याचा नेहमींचा स्वभाव जरी एका ठराविक प्रकारचा असला, तरी प्रसंगविशेषीं त्याला अन्य प्रकारचा अनुभव व भावनाहि होऊं शकतात. त्या अनुभवाला व त्या भावनांना कोठें तरी तोंड फुटावें असें त्याला वाटत असतें. ही अनुभवव्यक्तीची इच्छा मनुष्यांत कधीं कधीं फार प्रबळ होते; परंतु स्वतःला तसें करण्याचें सामर्थ्य नसल्यामुळें दुसऱ्या एखाद्यानें तो अनुभव चांगल्या रीतीनें व सुंदर शब्दांनीं व्यक्त केला, तर त्याला फार आनंद होतो. या संबंधाची एक मजेदार गोष्ट लॉंगफेलो या अमेरिकन साहित्यकाराबद्दल घडली होती. त्याच्या 'Psalm of Life' अथवा 'जीवितस्तोत्र' या काव्यानें मजुरांच्या कष्टमय जीवनांतहि असा आनंद उत्पन्न केला कीं, एके दिवशीं बऱ्याचशा मजुरांनीं त्याला गाडींतून जातांना पाहून त्याची गाडी थांबविली व त्याला घेरलें. लॉंगफेलोला वाटलें कीं हे आपल्याला लुटण्यास आले. पण जेव्हां त्यांनीं त्याच्या काव्याबद्दलची आपली कृतज्ञता दर्शविली, तेव्हां त्याला खरा प्रकार समजून येऊन फार आनंद झाला. एमर्सननें एके ठिकाणीं म्हटलें आहे कीं,

"For all men live by truth and stand in need of of expression. In love, in art, in avarice, in politics, in labour, in games, we study to utter our painful

secret. *The man is only half himself, the other half is his expression."*

'मनुष्यमात्र सत्याभिलाषी असून आपला अनुभव व्यक्त करण्यासाठीं तो आतुर असतो. प्रेमविषयक बाबतींत व कलाकृतींत, लोभांत व राजकारणांत, श्रमांत व खेळांत, आपल्या अंतःकरणांतील सुखदुःखदायक रहस्य व्यक्त करण्याची तळमळ त्याला लागते. वस्तुतः कोणाहि मनुष्याचा अर्धा भाग म्हणजे त्याच्या भावनाची अभिव्यक्ति होय.' अशी स्थिति असल्यानें वाङ्मयांत उतरलेली ही स्वतःच्या अनुभवाची प्रतिकृति मनुष्याला आनंदकारक होते, हें या आनंदप्राप्तीचें मूळ होय.

येणेंप्रमाणें वाङ्मयानंदाची ही उपपत्ति सांगितल्यानंतर उल्लेख करण्याचा एकच प्रश्न राहतो. तो हा कीं, मनुष्याच्या ज्या विचारविकारांची व्यक्ति वाङ्मयांत झाल्यानें त्याला आनंद होतो, ते विचारविकारहि परिस्थित्यनुरूप व समाजस्थित्यनुरूप बदलत असल्यामुळें ज्या प्रकारच्या वाङ्मयापासून एका काळांतील लोकांना आनंद होत होता, त्या प्रकारापासून अन्य काळीं होत नाहीं; त्या अर्थी वाङ्मय व युगधर्म यांत एक प्रकारचा निकट संबंध असतो. तो न समजला, तर वाङ्मयानंदाची पुरी कल्पना आपल्याला आली असें म्हणतां येणार नाहीं. यासाठीं सांप्रत आपल्या वाङ्मयांत जें सामाजिक स्थित्यंतर झालें आहे व होत आहे, त्यामुळें कोणते नवीन युगधर्म प्रवर्तित झाले आहेत, त्यांचें ज्ञान आपण करून घेतलें पाहिजे.

तसा विचार केल्यास असें आढळून येईल कीं, साधारणतः जरी या विसाव्या शतकाच्या सुरवातीपासून या क्रांतीला सुरवात झाली असली, तरी गेल्या महायुद्धापासून तिचें स्वरूप अधिक स्पष्ट झालें आहे. त्या बदललेल्या स्वरूपाचीं कांहीं लक्षणें आपण आतां परीक्षूं.

त्यांतील पहिली गोष्ट ही कीं, सांप्रतकाळचें जग हें लोकांना अनीश्वर, अप्रतिष्ठ व कामहेतुक असें वाटूं लागलें आहे. भौतिकशास्त्रांनीं त्यांची धार्मिक श्रद्धा बरीचशी घालविली आहे व जगांतील प्रगति ही ईश्वराधीन नसून शास्त्राधीन आहे असें त्यांना वाटूं लागलें आहे. त्यामुळें पूर्वींच्या काळीं दरेक व्यक्तीला ईश्वरनिर्मित अशा समाजरचनेंत आपलें स्वतःचें स्थान निश्चित असल्याचा जो विश्वास वाटत असे, तो सांप्रत डळमळला आहे. अर्थातच याचा परिणाम वाङ्मयावर होऊन सांप्रतकाळीं स्पर्धात्मक, वर्गकलहात्मक, द्रव्याभिलाषात्मक अशा प्रकारच्या वाङ्मयाचा उदय होऊं लागला आहे. त्याचाच परिणाम म्हणून हल्लीं आढळणारी दुसरी गोष्ट ही कीं, पूर्वींच्या नीति-अनीतीच्या व सद्वर्तनाच्या कल्पनाहि बदलल्या आहेत. पाप म्हणून जगांत कांहीं आहे असें वाटेनासेंच झालें आहे. व्यभिचार, असत्य भाषण, फार काय खून हेहि, तत्त्वतः अक्षम्य नाहींत, तर उलट कांहीं गोंडस नांवांखालीं ते झांकले असतां हे प्रकार वाजवी आहेत असें प्रतिपादन करण्यास सुरवात झाली आहे. तिसरी गोष्ट ही कीं, कौटुंबिक पावित्र्याची नुसती अवहेलनाच नव्हे, तर तिचा नाश करण्याचे प्रयत्न चालू आहेत. चौथी गोष्ट अशी कीं, द्रव्य व अधिकार यांनीं सध्यां देवाची जागा घेतल्यानें राजकीय व आर्थिक कल्पनांत मोठी क्रांति झाली आहे. अशा प्रकारें एकोणिसाव्या शतकांतील समाजांत व विसाव्या शतकांतील समाजांत अंतर पडलें आहे. हें मुख्यतः पाश्चात्य देशांत दिसून येतें. पण जें पाश्चिमात्यांत आज आहे, तें दहा-वीस वर्षांनीं हिंदुस्थानांत येतें असा अनुभव आहे व त्याचीं पूर्वलक्षणें आजहि दिसूं लागलीं आहेत.

या सर्वांचा परिणाम वाङ्मयावर अर्थातच झाल्यावांचून राहत नाहीं. पूर्वकालीं कवीच्या स्फूर्तीचा मुख्य विषय व्यक्ति व समष्टि यांचा

समत्वसंबंध हा असे, तो सांप्रतकाळीं समष्टीची कल्पना नाहींशी झाल्याकारणानें व्यक्तीचा व्यक्तीशीं, वर्गाचा वर्गाशीं, समाजाचा समाजाशीं विरोधसंबंध अशा स्वरूपाचा झाला आहे.

अर्थात् या बदललेल्या दृष्टिकोणानेंच नवीन वाङ्मयाकडे जग पाहतें. तरी पण अगाध सागराच्या पृष्ठभागावर तात्कालिक झंझावातानें जरी प्रचंड लाटा उठल्या व त्यामुळें त्याचा सर्व विस्तार बदलल्यासारखा दिसला, तरी त्याच वेळीं त्या सागराच्या अंतर्भागांत शांतीचें साम्राज्य पसरलेलें असतें व त्यांत वास करणाऱ्या प्राणिजाताला वरील तुफानाची कल्पनाहि नसते! त्याप्रमाणेंच सांप्रतच्या या क्रांतीच्या लाटा जरी हल्लींच्या समाजाचें स्वरूप समूळ बदलविल्याचा आभास उत्पन्न करीत असल्या, तरी मनुष्यजातीच्या उत्पत्तीपासून तिच्या ठिकाणीं उद्भूत झालेल्या मौलिक भावना, विचार व विकार हे अविकृतच राहणार आहेत, व ज्ञानेश्वरांनीं म्हटल्याप्रमाणें

**जयाचिया आस्थेचिया सद्भावा। आंतु धर्म करी राणिवा॥**
**जयाचे मनीं ओलावा। विवेकाचा॥ १॥**
**जे ज्ञानगंगे नाहले। पूर्णता जेऊन धाले॥**
**ते शांतीसी आले। पालव नवे॥ २॥**
**जे परिणामा निघाले कोंभ। जे धैर्यमंडपाचे स्तंभ॥**
**ते आनंदसमुद्रीं कुंभ। चुबकळोनी भरिले॥ ३॥**

अशीच सश्रद्ध पुरुषांची स्थिति राहणार आहे. या आनंदसमुद्रांत बुचकळण्यास वाङ्मयाचें साधन फार आवश्यक आहे; कारण त्यामुळें

**माधुर्या मधुरता। शृंगारा सुरेखता॥**
**रूढपण उचिता। दिसतें भलें॥**

असा त्याच ज्ञानेश्वरांनीं निर्वाळा दिला आहे, तो वितथ आहे असें कोणं म्हणूं शकेल ?

अशा प्रकारें या वाङ्मयाच्या पंचकोशांचें विवरण केलें आहे. त्याचा समारोप अखेर औपनिषदिक वाक्यानेंच असा करितां येईल कीं,

**यस्य प्रतिपत्त्यर्थं पंचकोशाः उपन्यस्ताः यच्च ।**
**तेभ्यः आभ्यंतरम् तदेव प्रतिष्ठा आनंदस्य ॥**

ज्याच्या प्रतिपादनासाठीं पंचकोशांचें विवरण केलें आहे व जो त्या कोशांच्या अंतर्वासी असतो, तो (वाङ्मय) पुरुषच स्थिर आनंदाचें स्थान होय.

# ‘ प्राचीन महाराष्ट्र ’*

प. वा. डॉ. श्रीधर व्यंकटेश केतकर यांच्या जीवनकार्याच्या पर्यालोचनांत ‘ **प्राचीन महाराष्ट्र** ’ या त्यांच्या ग्रंथाला बरेंच महत्त्वाचें स्थान दिलें पाहिजे. केतकरांचें लिखाण अफाट व बहुविध असून त्यांत संकलनात्मक व स्वतंत्र संशोधनात्मक अशा दोन्ही प्रकारांचा समावेश झालेला आहे. ‘ **ज्ञानकोश** ’ या प्रचंड व आखिल भारतांत अपूर्व असलेल्या ग्रंथांत जरी कांहीं भाग स्वतंत्र असला, तरी तो विषय साहजिकच मुख्यत्वें संकलनात्मक आहे. त्यांचे इतर ग्रंथ वा निबंध हे संशोधनात्मक व स्वतंत्र आहेत. परंतु त्यांचा महत्तम संशोधनात्मक प्रयत्न म्हणजे प्राचीन महाराष्ट्राच्या इतिहासाचा त्यांच्या हयातींत प्रसिद्ध झालेला ‘ **शातवाहनपर्व** ’ नामक विभाग हा होय. ‘ **प्राचीन महाराष्ट्र** ’ हा समग्र ग्रंथ चार भागांत पूर्ण करण्याचा ग्रंथकर्त्याचा संकल्प असून प्रत्यक्ष कुरुयुद्धापर्यंतचा व तद्‌युद्धविषयक वृत्तांत पहिल्या भागांत देण्याचा त्यांचा विचार होता. परंतु तो आद्य विभाग प्रसिद्ध करण्यापूर्वीच सांप्रतचा दुसरा भाग त्यांनीं प्रसिद्ध केला आणि त्यांत ‘ कुरुयुद्धापासून शकारंभापर्यंत’च्या कालविभागाची मर्यादा त्यांनीं त्याच्या नामाभिधानांतच नमूद केली आहे. या विभागाचें संपूर्ण परीक्षण नसलें, तरी सर्वसामान्य निरीक्षण करून त्यांनीं भारतीय इतिहासांत—विशेषतः महाराष्ट्राच्या इतिहासांत—कोणती नवीन भर घालण्याचा प्रयत्न केला आहे, त्यासाठीं

---

* ‘लोकशिक्षण’ मासिकांत प्रसिद्ध झालेला डॉ. श्री. व्यं. केतकरकृत ‘प्राचीन महाराष्ट्र’ या ग्रंथावरील परीक्षणात्मक लेख, जून सन १९३७.

कोणतीं नवीन साधनें व प्रमाणें त्यांनीं उपयोजिलीं आहेत, त्या प्रमाणांची ग्राह्याग्राह्यता कितपत समर्थनीय आहे आणि त्यामुळें त्यांचा शेवटचा निर्णय कितपत स्वीकरणीय आहे याचें विवेचन या लेखांत करण्याचें योजिलें आहे. महाराष्ट्रांत गेल्या पाव शतकांत दोन विद्वान् पुरुषांनीं प्राचीनसंशोधनकार्य प्रामुख्यानें केलें. एक कै. विश्वनाथ काशीनाथ राजवाडे व दुसरे कै. डॉ. केतकर हे होत. या दोघांचीहि प्रतिभा मूलग्राही व अप्रतिहत अशी होती, आणि तिच्या बळावर त्यांनीं प्राचीन-कालभूमीचें कर्षण केल्यामुळें तींतून अनेक प्रकारची धान्यसमृद्धि प्राप्त झाली आहे. परंतु त्या धान्याबरोबरच कित्येक ठिकाणीं तणहि उगवलें आहे. म्हणून तें काढून टाकून केवळ उपयुक्त असलेल्या धान्याचें संपादन व संरक्षण करणें हें अत्यंत अवश्य असें कार्य होय.

डॉ. केतकरांनीं आपल्या ग्रंथाच्या ज्या दोन पूर्वापर मर्यादा आंखून घेतल्या आहेत त्यांचें प्रथमतः स्पष्टीकरण केलें पाहिजे. त्यांपैकीं अपर अथवा अर्वाचीन काल शकारंभ हा अर्थात् निश्चित आहे. परंतु कुरुयुद्धाच्या कालाची स्थिति तशी नाहीं. त्यासंबंधानें अद्यापि अनेक भिन्न भिन्न मतें प्रचलित आहेत. भारताचार्य चिंतामणराव वैद्य प्रभृतींच्या मतें हा काल शकपूर्व अजमासें तीन हजार वर्षें हा होय. भारतीय युद्धानंतर लगेच कलियुगाला आरंभ झाला आहे व त्या कलीचीं गतवर्षें सांप्रत ५०३८ मानिलीं जातात. अर्थात् त्यांतून शकोत्तर १८५८ वर्षें वजा देतां ३१८० शकपूर्वीचीं वर्षें राहतात. म्हणून हाच कुरुयुद्धाचा काल होय, असें या पक्षाचें म्हणणें आहे. या विधानाला श्री. वैद्य यांनीं इतरहि ज्योतिर्गणितात्मक आधार सादर केले आहेत. यानंतर यासंबंधाचें दुसरें मत म्हणजे कुरुयुद्ध हें शकपूर्व २००० च्या सुमारास झालें असावें हें आहे. तिसरें मत कै. लों. टिळकांनीं प्रतिपादिलेलें होय. ते म्हणतात,

"परीक्षिति राजाच्या जन्मापासून नंदाच्या अभिषेकापर्यंत १११५ किंवा १०१५ वर्षे होतात असें जें भागवतांत व विष्णुपुराणांत वचन आहे, (यावत्परीक्षितेर्जन्म यावन्नंदाभिषेचनम् । तावद्वर्षसहस्रं तु ज्ञेयं पंचाधिकं शतम् ॥ ) त्याच्या आधारें खिस्ती सनापूर्वी सुमारें १४०० वर्षें कौरव पांडव व भारतीय युद्ध झालें असावें असें विद्वानांनीं आतां ठरविलें आहे." (गीतारहस्य) लो. टिळकांच्या या विधानाप्रमाणेंच साधारणतः जरी पाश्चात्यांचें या बाबतींत मत असलें, तरी त्यांतहि थोडेथोडे फरक आहेतच. उदाहरणार्थ, 'The Cambridge History of India' या सुप्रसिद्ध ग्रंथावलॉच्या 'Ancient India' या पहिल्या खंडाच्या ३०७ व्या पृष्ठावर प्रो. रॅप्सन् यांनीं यासंबंधीं आपला अभिप्राय असा दिला आहे:—"We must be content with the general conclusion, that the tradition of the Puranas, according to the dynastic lists of Hastinapura and Magadha, places the Great War early in what we know as the Brahmana period-say about 1000 B. C." सारांश:—"हस्तिनापुराच्या व मगधाच्या राजवंशावलीवरून ज्ञात होणाऱ्या माहितीच्या आधारें साधारणतः असें म्हणतां येईल कीं, कुरुयुद्धाचा काल ब्राह्मणग्रंथांच्या आरंभीं, म्हणजे सुमारें इ. पू. १००० च्या सुमारास असा असावा." अशा प्रकारें कुरुयुद्धाच्या कालासंबंधीं जरी मतभेद असला, तरी डॉ. केतकरांनीं यासंबंधानें आपला अभिप्राय स्पष्ट शब्दांनीं नमूद करून ठेविला असल्यानें तो निश्चित करण्याची भानगड उरली नाहीं. त्यांनीं प्रस्तुत विभागाच्या प्रस्तावनारंभींच म्हटलें आहे कीं, "कुरुयुद्धापासून बुद्धाच्या अंतापर्यंतचा काल १००० वर्षें, बहुतेक नंदकालपर्यंतचा काल १२०० वर्षें, इतका विस्तीर्ण काल धरून त्याला कांहीं तरी नांव द्यावें लागेल." आतां बुद्धाचा अंत सनपूर्व पांचव्या शतकांत आला असें

धरून; तत्पूर्वी १००० वर्षें म्हणजे सुमारें श. पू. १४००।१५०० हाच काल कुरुयुद्धाचा ते मानतात. म्हणजे त्यांचें मत या बाबतींत कै. लो. टिळकांप्रमाणेंच आहे हें निश्चित झालें. त्या अर्थी या कालापासून शकारंभापर्यंतच्या कालाचा इतिहास सांप्रतच्या ग्रंथांत विवक्षित आहे हें स्पष्ट होतें.

भारतीय युद्धांत भाग घेणाऱ्या कौरवपांडवादि व्यक्ती या खऱ्या-खुऱ्या ऐतिहासिक व्यक्ती होत्या किंवा त्या काल्पनिक होत्या, येथपासून पाश्चात्यांनीं आपल्या संशोधनांत वाद घालण्यास आरंभ केला. प्रो. हॉप्किन्स यांनीं आपल्या महाभारतपरीक्षणांत या काल्पनिक व्यक्ती असल्याचेंच विधान केलें होतें. परंतु पाश्चात्यांचा हा दृष्टिकोण आतां बदलूं लागला आहे, हें पूर्वोक्त '*Cambridge History of India,*' Vol. I., या अधिकृत ग्रंथावरून दिसून येतें. प्रस्तुत ग्रंथांत त्याच हॉपकिन्स् साहेबांनीं आतां कबूल केलें आहे कीं,

"Many of the characters of the Mahabharat appear to be real historical figures...... There is no reason to doubt the historical character of the King of Magadha who was a foe of this pair (Arjuna and Krishna) and a Civaite,.. ...Both Rama and Krishna appear to have been tribal heroes." (P. 257)

अर्थ:—" महाभारतांतील पुष्कळशा व्यक्ती या खरोखर ऐतिहासिक दिसतात. कृष्णार्जुनांचा शत्रु मगधाधिपति (जरासंध) हा शिवभक्त असून तो एक ऐतिहासिक व्यक्ती होता याबद्दल शंका घेण्यास कांहींहि कारण नाहीं. राम व कृष्ण हे दोघेहि आपआपल्या जातिसंघांचे नेते होते." अशा रीतीनें भारतीय युद्धापर्यंत ऐतिहासिक सत्याचा धागा आतां स्वतः

पाश्चात्यांनींच नेऊन पोंचविला आहे, ही गोष्ट अत्यंत महत्त्वाची होय. कारण, भारतवर्षाचा इतिहास लिहितांना दंतकथेचा व इतिहासाचा सीमाप्रांत कोणता, हें निश्चित केल्याशिवाय तो इतिहास लिहितां येणें शक्य नाहीं हें उघड आहे.

अगदीं अलीकडे कांहीं वर्षांपूर्वींपर्यंत भारतवर्षाच्या खऱ्या इतिहासास बुद्धकालापासून, म्हणजे सनपूर्व सातव्या शतकापासूनच प्रारंभ होतो असें मानिलें जात असे; व तत्पूर्वीचा काल हा केवळ पुराणकाल अथवा दंतकथाकाल होय अशीच समजूत होती. उदाहरणार्थ, व्हिन्सेंट स्मिथ या प्रसिद्ध ग्रंथकारानें आपल्या '*Early History of India*' या ग्रंथाच्या आरंभींच म्हटलें आहेः—

"In India with very few exceptions, contemporary evidence of any kind is not available before the time of Alexander; but critical examination of records dated much later than the events referred to, can extract from the testimony which may be regarded with a high degree of probability as traditionally transmitted *from the sixth or perhaps from the seventh century B. C.*" (यांतील इटालिक अक्षरें आमचीं आहेत). अर्थात् सनपूर्व सहाव्या सातव्या शतकापर्यंतच इतिहासाचा माग काढतां येऊं शकतो, असें त्याचें मत होतें. पण आतां वर दिलेल्या '*Cambridge History of Indai*' मधील अवतरणांत म्हटल्याप्रमाणें कुरुयुद्धापर्यंत अथवा सनपूर्व पंधराव्या शतकापर्यंत इतिहासाचें सूत्र लांबवितां येत असल्यामुळें स्मिथ व तत्सदृश ग्रंथकारांचा अभिप्राय चुकीचा व म्हणून त्याज्य मानणें प्राप्त होतें.

वस्तुतः हें सूत्र याच्याहि फार पूर्वी म्हणजे सनपूर्व दोन तीन सहस्रकांपर्यंत नेतां येईल, अशी पंजाब व सिंध यांमधील नवीन उत्खननावरून आशा करण्यास हरकत नाहीं. सुमेरी—संस्कृतिविषयक लेखनावरून तत्संबंधींचें वाङ्मय स्पष्ट रीतीनें उपलब्ध झालेंच आहे आणि तत्कालीन सिंधुसंस्कृतींतील लेखनाचें वाचन करण्याचा प्रयत्न सांप्रत बनारसचे डॉ. प्राणनाथ, मुंबईचे फादर हेरास प्रभृति विद्वान् करीत असून तो सफल होईल अशी आशा करण्यास बरीच जागा आहे. तसें होऊन प्रत्यक्ष तत्कालीन लेखनसामग्री प्राप्त झाली, म्हणजे तेथपर्यंतचा भारतवर्षाचा इतिहास आपल्याला प्राप्त झाला असें होईल.

सिंधुसंस्कृतींत सांपडलेले अवशेष म्हणजे शिक्के, चित्रें, स्थापत्य व विशेषतः अस्थिपंजर, तसेंच दंतकथांतील साम्य या सर्वांवरून उत्तरध्रुव-प्रदेशांतील आर्यांच्याच दोन शाखा या दोन प्रांतांत प्रामुख्यानें वसलेल्या आढळतात, अशा प्रकारचें प्रमेय प्रस्तुत लेखकानें आपल्या '**हिंदी सुमेरी संस्कृति**' या प्रबंधांत सन १९२८ सालीं काढिलें होतें; व त्यानंतरच्या शोधांनीं आणि तज्ज्ञांच्या अभिप्रायांनीं या प्रमेयाला बरीच पुष्टि मिळूं लागली आहे. जर ती पुष्टि सिद्धान्तानिर्णयाइतक्या कोटीला गेली, तर आर्यवंशाच्या इतिहासाची परंपरा पांच सहस्रकांपर्यंत मागें नेऊन पोंचविल्याचें श्रेय प्राप्त होईल हें निर्विवाद आहे. हें केव्हां होईल तें होवो, सांप्रत तरी ज्ञात इतिहासाची पूर्वमर्यादा कुरुयुद्धकालपर्यंत नेली गेली आहे इतकें मात्र निश्चित आहे. याच कारणानें बडोद्यास सन १९३३ सालीं भरलेल्या सातव्या प्राच्यविद्यापरिषदेचे विद्वान् अध्यक्ष श्री. काशीप्रसाद जयस्वाल यांनीं आपल्या अध्यक्षीय भाषणांत कुरुयुद्धापासूनचा भारतीय इतिहास भारतीय विद्वानांनीं तयार करण्याच्या प्रयत्नाची एक रूपरेषा परिषदेपुढें मांडिली होती. ती यद्यपि कालान्तरानें फलद्रूप होणार

असली, तरी त्यांनीं भारतीय इतिहासाचा हा निश्चित केलेला आरंभकाल तज्ज्ञांना आतां मान्य झाला आहे, आणि त्याच अनुरोधानें तो डॉ. केतकर यांनीं आपल्या ग्रंथांतहि स्वीकारिला आहे, इतकी गोष्ट सांप्रतच्या परीक्षणांत प्रस्तुत आहे.

याप्रमाणें स. पू. पंधराव्या शतकांत ऐतिहासिक कुरुयुद्ध झालें हें जरी मान्य केलें, तरी तेथपासून बुद्धकालपर्यंतचा, म्हणजे स. पू. सातव्या शतकापर्यंतचा काल हा भारतीय इतिहासांत अज्ञातच होता. त्याच्या ज्ञानाचें ऐतिहासिक गमक कांहींहि उपलब्ध नव्हतें. त्यासंबंधानें सांस्कृतिक साधनें मात्र विपुल होतीं व आहेत; आणि त्या सांस्कृतिक वाङ्मयांतून आलेल्या संदर्भावरून कांहीं थोडेसे ऐतिहासिक ज्ञानाचे कण उपलब्ध होतात. परंतु स्थूलरूपानें कां होईना, या कालांतील सुसंगत इतिहासाची कल्पना कोणासहि अगदीं अलीकडच्या कालपर्यंत झालेली नव्हती, आणि म्हणूनच प्रो. रॅप्सन यांनीं '*Cambridge History of India*' मधील आपल्या निबंधांत पृ. ३११ वर म्हटलें आहे कीं,

" It is only when we come to the reigns of Bimbisara and Ajatashatru in the Sisunaga dynasty, that we find the firm ground of history. "

अर्थ :—" शैशुनाग वंशांतील बिंबिसार व अजातशत्रु या राजांच्या कारकीर्दीपर्यंत जेव्हां आपण पोंचतों, तेव्हांच निश्चित ऐतिहासिक प्रांत आपणांस लागतो. अर्थात् शैशुनाग वंशानंतर नंदवंश व त्यानंतर मौर्य आणि इतर घराणीं, असा इतिहासक्रम सांप्रत निश्चित केला गेला आहे. "

परंतु आश्चर्याची गोष्ट ही कीं, कांहीं वर्षांपूर्वीं शैशुनागानंतरच्या ह्या कालांतील अत्यंत बलिष्ठ साम्राज्यांची व सम्राटांचीहि कोणाला

कल्पना नव्हती. ती कल्पना क्रमाक्रमानें व यदृच्छेनें आलेली आहे. ग्रीक इतिहासकारांनीं वर्णिलेल्या ' Sandracottus ' चें पहिल्या मौर्य चंद्रगुप्ताशीं साम्य निश्चित केल्यानंतर मौर्य साम्राज्याच्या उदयाची कल्पना आली. अशोकशिलालेखांतील "देवानां प्रियः प्रियदर्शी" हाच अशोक असें समजल्यावरच या अपूर्व धर्मसम्राटाची माहिती होऊं शकली. ज्याला भारतीय नेपोलियन असें व्युत्क्रांत उपमेनें संबोधिलें जातें, तो गुप्तवंशीय समुद्रगुप्त राजा हा एका महत्साम्राज्याचा प्रस्थापक व प्रसारक होता, या गोष्टीचा गंधहि कांहीं वर्षांपूर्वी नव्हता. तत्पूर्वीच्या सनोत्तर दुसऱ्या ते पांचव्या शतकांत भारशिव नागांचें व वाकाटकांचें अशीं राजघराणीं हिंदुस्थानांत नांदत होतीं, याची कल्पना तर श्री. जयस्वाल यांचा एतद्विषयक ग्रंथ नुकताच प्रसिद्ध होईपर्यंतहि नव्हती! या सर्व शोधांनीं ज्याप्रमाणें हिंदुस्थानाच्या इतिहासांतील हे कालविभाग निश्चित केले गेले आहेत, तशाच प्रकारचा अपूर्व प्रयत्न डॉ. केतकर यांनीं कुरुयुद्धोत्तर कालापासून शकारंभापर्यंतच्या इतिहासासंबंधीं सांप्रतच्या परीक्षणविषयक ग्रंथांत केला आहे, आणि तो बऱ्याच अंशानें सफल झाला आहे, हें सांगण्यास आम्हांस अभिमान व आनंद वाटतो यांत शंका नाहीं.

अर्थात् हा इतिहास निश्चित करण्यास त्यांना कोणतीं साधनें मिळालीं हें पाहिलें पाहिजे. ही गोष्ट आतां सर्वविश्रुत आहे कीं, एका काळीं 'शिमगा' म्हणून समजल्या गेलेल्या पुराणांतून इतिहासविषयक अमूल्य माहिती भरलेली असून त्या माहितीशीं समकालीन अशीं परदेशीय प्रवाश्यांचीं वृत्तें, पुराणवास्तुज्ञान, नाणीं, शिलालेख, ताम्रपट इत्यादि साधनांचा पडताळा पाहून निश्चित केलेले सिद्धान्त आतां सर्वमान्य झाले आहेत. अशाच प्रकारचें एक मोठें साधन 'बृहत्कथा' या

नांवानें प्रसिद्ध आहे, व विशेषतः त्यांच्या साह्यानेंच डॉ. केतकरांनीं या काळांतील ऐतिहासिक माहितीचे दुवे जुळवून त्यांची सांखळी बनविण्याचा प्रयत्न केला आहे. त्या अर्थीं या बृहत्कथेचें स्वरूप व तिचा वंशविस्तार यांची हकीकत आपण प्रथम पाहूं. तसें करतांना शक्य तोंवर सांप्रतच्या ग्रंथांत इतस्ततः विखुरलेलीं डॉ. केतकर यांचींच वचनें जुळवून त्यांच्या मताची संगतवार रूपरेषा देणें बरें होईल. त्यांची विचारमालिका येणेंप्रमाणें आहेः—

कुरुयुद्धोत्तरकालीं कैकेयांनीं हिंदुस्थानामध्यें बराच धुमाकूळ माजविला असावा यांत शंका नाहीं. या कैकेयांचें केंद्रस्थान बल्क उर्फ बाल्हिक हें होतें. त्यासच ग्रीक ग्रंथकार बॅक्ट्रिया म्हणत व त्यालाच शकस्थानहि म्हणत असत. तेथून कैकेयांचा पगडा इराणावर व त्याचप्रमाणें हिंदुस्थानावरहि मधूनमधून बसत असे आणि कांहीं पिढ्या तो मथुरेवरहि होता. या कैकेयांची भाषा पैशाची होती व मथुरेची भाषा शौरसेनी होती. यामुळें कैकेयांनीं शौरसेनीची थोडी विकृति करून तिचा एक अपभ्रंश तयार केला होता. या अपभ्रंशाचें सादृश्य शौरसेनीशीं आहे असें वररुचि या प्रसिद्ध वैयाकरणाला वाटलें. वररुचीचा काल खिस्तपूर्व ८०० ते ६०० पर्यंत केव्हां तरी होता व म्हणून तो बुद्धपूर्व होय. यानें केलेलें व्याकरण पाली व अर्धमागधी भाषांपूर्वीचें आहे; कारण, त्यानें रचिलेल्या 'प्राकृतप्रकाश' नांवाच्या व्याकरणांत या भाषा अथवा बौद्धसंप्रदाय यांचें अस्तित्व दर्शविणाऱ्या उल्लेखांचा पूर्णपणें अभाव दिसतो. या काळांत परकीय लोकांचा पगडा हिंदुस्थानावर होता. त्या लोकांच्या वाङ्मयाचा प्रथमतः सामान्य व कथाप्रिय जनतेनें स्वीकार केल्यावर कालान्तरानें तें वाङ्मय संस्कृत स्वरूप धारण करून राष्ट्रीय वाङ्मयांत समाविष्ट झालें होतें. अशा वाङ्मयाचा त्या काळचा मुख्य ग्रंथ

'बृहत्कथा' हा होय. हा संग्रह बुद्धपूर्वकालीन आहे आणि तो त्या कालाच्या बऱ्याच अगोदर होऊन गेलेल्या उदयन व नरवाहन या राजांसंबंधीं असून वररुचीनें संस्कृतांत आणिला आहे. उदयन हा राजा बुद्धापूर्वी २५० वर्षें होता व अशोकापूर्वीचा ग्रंथविख्यात चक्रवर्ती तोच होय. हा उदयन व त्याच्यासंबंधींच्या कथा एकत्र करून वररुचीनें रचिलेल्या 'बृहत्कथे'चेंच पुढें सुधारून वाढविलेलें स्वरूप म्हणजे काश्मीरी पंडित क्षेमेंद्र याची 'बृहत्कथामंजरी' हें होय, आणि तींत दुसऱ्याहि कथांचा संग्रह करून अकराव्या शतकांत सोमदेव राजानें केलेला अथवा करविलेला 'कथासरित्सागर' हा ग्रंथ तयार झाला. या दोहोंशिवाय बुधस्वामीविरचित 'बृहत्कथास्तोत्रसंग्रह' हाहि त्याचीच एक आवृत्ति होय. अशा रीतीनें जरी मूळ ग्रंथाच्या पुढें अनेक आवृत्त्या झाल्या, तरी त्या सर्वांचें मूळ वररुचीची 'बृहत्कथा' हीच असून ती बुद्धपूर्व एक दोन शतकांची तरी आहे, आणि त्यामुळें शकपूर्व १५०० ते शकपूर्व ९०० पर्यंतच्या काळाचा वृत्तान्त समजण्यास ती फार महत्त्वाची आहे.

वर उल्लेखिलेल्या उदयन राजाला नरवाहनदत्त नांवाचा पुत्र होता. तो फार कथाप्रिय असून त्याला ज्या कथा सांगण्यांत आल्या त्यांपैकींची एक कथा पाटलिपुत्राचा राजा विक्रमादित्य व महाराष्ट्रांतील प्रतिष्ठानाचा राजा नरसिंह यांच्या स्पर्धेसंबंधींची आहे. विक्रमादित्य जयिष्णु होता, परंतु नरसिंहापुढें त्याचें कांहीं चालत नव्हतें. तथापि त्यानें नरसिंहाला जिंकण्याची प्रतिज्ञा केली होती व ती प्रतिज्ञा युद्धानें नाहीं तरी कपटानें एका वेश्येचें साह्य घेऊन त्यानें पूर्ण केली, असा बृहत्कथेचा मुख्य विषय आहे. या कथेवरून प्रतिष्ठानाच्या राज्याचें महत्त्व दिसून येतें. या राज्यांत त्या काळीं घोडदळ मुळींच नसून त्याची भिस्त मुख्यतः पायदळावर असे.

या गोष्टी महाराष्ट्राच्या दृष्टीनें विशेष अभ्यसनीय आहेत. हा नरसिंह राजा सनपूर्व ६००–७०० च्या सुमारास झाला असावा.

तथापि नरसिंह राजाच्याहि पूर्वींपासून महाराष्ट्राचा इतिहास मिळूं शकतो. महाभारतांत अश्मक या नांवाचें राष्ट्र वर्णिलेलें आहे. अश्मक हें देशनाम होतें कीं कुलनाम होतें हें निश्चित सांगतां येत नाहीं. तथापि तें वंशनाम असावें. या वंशाचा स्थापनकर्ता इक्ष्वाकुकुलोत्पन्न राजा कल्माषपाद याचा क्षेत्रज मुलगा होता, असे पुराणांत उल्लेख आहेत. या वंशावरून अश्मक नांवाचें नगर स्थापित झालें. या अश्मक वंशांत कुरुयुद्धापासून नंदवंशापर्यंत पंचवीस राजे झाल्याचें वर्णन आहे; आणि यावरून साधारणतः प्रत्येक राजाच्या कारकीर्दीची सरासरी पंचवीस वर्षांची धरतां, नंदांपूर्वीं ६२५ वर्षांचा अथवा सनपूर्व १००० वर्षांचा हा काल येतो. हे अश्मक गवळी जातीपैकीं होते. बृहत्कथेंत अश्मकांनंतर प्रतिष्ठानावर शातवाहनांचें राज्य झाल्याचें सांगितलें आहे. या शातवाहनांचा मूळ पुरुष नंदसमकालीन असला पाहिजे. जरी साधारणतः शिमुकापासून शातवाहनांचा वंश समजतात, तरीं तें खरें नसून तत्पूर्वींपासून म्हणजे सनपूर्व चारशेंपासून या वंशाचा उदय झाला. या शातवाहनांची कथा गुणाढ्यानें रचून 'कथापीठलंबक' नांवाच्या अध्यायरूपानें बृहत्कथेला मागाहून जोडिली आहे व त्यामुळें महाराष्ट्राच्या इतिहासाचा धागा सलंग चालूं राहिला आहे.

अशा रीतीनें नरसिंहकालीन व शातवाहनकालीन इतिहास उपलब्ध होतो; परंतु तत्पूर्वींचाहि महाराष्ट्राचा इतिहास अन्य साधनांवरून सांपडूं शकतो. महाराष्ट्री भाषा वररुचीच्या कालीं होती व वररुचीचा काल सनपूर्व ८०० ते ६०० पर्यंत मानिला आहे, त्यामुळें महाराष्ट्रीचें आस्तित्व तेथपर्यंत पोचतें. अर्थात् सनपूर्व पहिल्या सहस्त्रकापूर्वींपर्यंत महाराष्ट्राच्या

आद्य विकासाचा काल जातो. महाराष्ट्र हें नांव 'महार' व 'रठ्ठ' या दोन जातींच्या एकीकरणाचें दर्शक आहे. अश्मकराज्य सुरू होण्यापूर्वींच महाराच्या देशांत रठ्ठांचा प्रसार होऊन महाराष्ट्र बनलें असावें आणि त्यांच्या संयुक्त जनतेंत अश्मक राजकुल उत्पन्न झालें असावें, असा इतिहास दिसतो. या एकीकरणाचा आरंभ कुरुयुद्धापूर्वींच झाला असावा. सांप्रतचे कुणबी हे रठ्ठांचेच वंशज होत. महारांच्या व रठ्ठांच्या पूर्वीं या देशांत भोई अथवा भोज यांची वसति असावी. हे भोज अथवा भोई कोळ्यांचा धंदा करीत असून समुद्रकिनाऱ्याच्या अनुरोधानें त्यांची वसाहत प्रथम झाली असावी.

अशा रीतीनें पाहतां कुरुयुद्धपूर्वकालापासून शकारंभापर्यंतचा महाराष्ट्राचा इतिहास उपलब्ध होऊं शकतो, असा डॉ. केतकरांच्या लेखनाचा सारांश आहे.

हा सारांश शक्य तितक्या सुसंगत रीतीनें आणि होतां होईतों डॉ. केतकरांच्या शब्दांनींच येथें दिला आहे. पण तो देतांना केतकरांच्या विलक्षण अव्यवस्थित लेखनपद्धतीमुळें किती प्रयास पडतात याची कल्पना प्रस्तुत पुस्तकाचें वाचन करून त्यावरून तो जुळविण्याचा प्रयत्न जो कोणी करील त्यासच येण्यासारखी आहे. डॉ. केतकर हे अव्यवस्थित, असंगत व विकीर्ण लेखनाबद्दल प्रसिद्ध असले, तरी या ग्रंथांत हे त्यांचे गुण अथवा अवगुण जितके विशेषत्वानें प्रतीत झाले आहेत, तितके इतर कोणत्याहि ग्रंथांत ते क्वचितच झाले असतील. कोणताहि इतिहास लिहितांना प्रथमतः त्या इतिहासाच्या साधनांचें कथन, महत्त्वमापन व न्यूनाधिक्य वर्णावयाचें, नंतर इतिहासाची कालक्रमानें मांडणी करावयाची, त्या त्या कालांतील सामाजिक, धार्मिक, सांस्कृतिक अथवा राजकीय स्थिति त्या त्या काळींच दर्शवावयाची, अथवा त्यांचें स्वतंत्र प्रकरण करून ती

अनुस्यूत अशा रीतीनें द्यावयाची, जेथल्या तेथें उपलब्ध हकीकतींची चिकित्सा करून आपला तद्विषयक अभिप्राय द्यावयाचा, अशा प्रकारच्या ऐतिहासिक लेखनपद्धतीचा पुरेसा परिचयहि डॉ. केतकरांना जणूं नसावा असें वाटण्यासारखी विचित्र लेखनपद्धति त्यांनीं येथें अनुसरली आहे. त्यामुळें केवळ टांचणांपलीकडे कसलेंहि व्यवस्थित स्वरूप या ग्रंथास आलेलें नाहीं. याचा परिणाम असा झाला आहे कीं, या ग्रंथाचा वाचक क्षणोक्षणीं अडखळल्यासारखा होतो, बुचकळ्यांत पडतो व ग्रंथकर्त्याला म्हणावयाचें तरी काय आहे यासंबंधीं संशयांत राहतो. जर खरोखर महाराष्ट्राचा इतिहास पद्धतशीर व सुसंगत असा जनतेपुढें मांडावयाचा असेल, तर या ग्रंथाचें समग्र स्वरूप बदलून त्यांतील माहिती टांचणवजा समजून तिचें पुनर्ग्रथन केलें पाहिजे, तरच त्यापासून सामान्य वाचकवर्गास कांहीं बोध होईल. या इतिहासाचे इतर खंड जे कोणी संपादतील, त्यांनीं या सूचनेचा विचार केला तर वाचकवर्गावर त्यांचे फार उपकार होतील, अशी त्यांना नम्र सूचना आहे.

असो. अशा प्रकारें डॉ. केतकर यांच्या '**प्राचीन महाराष्ट्र**' या ग्रंथाची रूपरेषा सांगितल्यानंतर आपण त्यांतील कांहीं मुद्यांचा विचार करूं. या ग्रंथांत आधारास घेतलेलीं साधनें इतकीं अनेक व बहुविध आहेत कीं, त्या सर्वांचें पूर्णतः तर राहोच, पण अंशतः विवेचन व चिकित्सा करणेंहि या लेखांत अशक्य आहे; आणि म्हणूनच याला परीक्षण न म्हणतां निरीक्षण म्हणणें योग्य आहे. तथापि डॉ. केतकरांच्या कांहीं मुख्य आधारांविषयीं दोन शब्द येथें लिहिणें अवश्य आहे असें मानून तशा कांहीं मुद्यांसंबंधींचाच केवळ उल्लेख करण्यांत येत आहे. डॉ. केतकरांचा इतर कांहीं विद्वान् विवेचकांशीं असलेला मतभेद येथें फक्त दर्शवितां येईल; कारण त्यासंबंधींचा अंतिम निर्णय देण्यास अद्यापि काल व

साधनें यांचें अवश्य तें साहाय्य मिळालेलें नाहीं, हें येथें नमूद केलें पाहिजे.

डॉ. केतकरांनीं आधारभूत मानिलेल्या बृहत्कथेचें संस्कृत एकीकरण वररुचीनें केलें असावें, यासंबंधींचें विवेचन त्यांनीं प्रस्तुत ग्रंथाच्या पृष्ठ ३११ वर केलें आहे. तेथें ते प्रथम म्हणतात, "या कथांचा संग्रह कोणी केला यासंबंधानें प्रश्न उत्पन्न होतो...त्या काळीं जो संग्राहक असे, त्या संग्राहकापासून वररुचीपाशीं हा कथासंग्रह कसा आला याविषयीं जर आपण कथापीठलंबक काळजीपूर्वक पाहिला, तर गूढ राहत नाहीं" यापुढें ते म्हणतात, "वररुचीसाठीं (हा) संग्रह पुष्पदंतानें केला असावा... पुष्पदंत हा वररुचीचा संग्राहक असावा." म्हणजे डॉ. केतकरांनीं या ग्रंथाच्या पूर्वभागांत स्वतः वररुचीनें हा संग्रह केला असें जें विधान केलें आहे, त्याच्याशीं सांप्रतचें विधान विसंगत आहे. स्वतः बृहत्कथेंत वररुचीचा उल्लेख केवळ इतकाच आला आहे कीं, "बृहत्कथा ही वररुचीस समजली" (पृ. ३१२). अर्थात् या बृहत्कथेचें वररुचिकर्तृत्व सिद्ध होत नाहीं आणि त्यामुळें पैशाची व शौरसेनी या भाषांतील सादृश्य दाखविण्याच्या हेतूनें वररुचीनें हा संग्रह केला हें विधानहि बाधित होतें.

यानंतरचा मोठा प्रश्न वररुचीच्या कालसंबंधींचा होय. तो काल डॉ. केतकर हे बुद्धपूर्व एक दोन शतकें म्हणजे स. पू. ८०० ते ६०० मानतात, परंतु त्यांचीं एतद्विषयक प्रमाणें सबल नाहींत. पृ. ३१२ वरील विवेचनावरून व्याडि व इंद्रदत्त हे वररुचीचे सहाध्यायी होते व वररुचीचा पाणिनीनें पराभव केला, ही बृहत्कथेचीं विधानें केतकरांना सर्वस्वीं मान्य नाहींत. पाणिनीनंतर वररुचि झाला, असेंहि एका ठिकाणीं ते म्हणतात, तर तो कदाचित् बुद्धकालीन असेल असेंहि म्हणतात. तथापि तो या दोहोंपैकीं कोणत्याहि काळीं असल्याबद्दल डॉ. केतकरांचें

विधान असलें, तरी तें इतर उपलब्ध प्रमाणांशीं विरोधी आहे. इसवी सनाच्या नवव्या शतकांतील राजशेखर कवीनें आपल्या 'काव्यमीमांसा' ग्रंथाच्या आरंभीं पाटलिपुत्र शहरांत महान् विद्वान् लोक येऊन आपल्या विद्येच्या परीक्षा देत व त्यांत यशस्वी होणाऱ्यांना मोठालीं पारितोषकें मिळून त्यांची ख्याति होत असे, असा उल्लेख केला आहे. अशा विद्वानांत वररुचि, पाणिनि, पिङ्गल, व्याडि, वर्ष, उपवर्ष इत्यादि विद्वान् होते, असा उल्लेख तो खालील श्लोकांत करितो:—

"अत्रोपवर्षवर्षौ इह पाणिनिपिङ्गलौ इह व्याडिः ।
वररुचिः........ख्यातिमुपजग्मुः ॥"

अर्थात् पाटलिपुत्रांत वररुचीनें परीक्षा दिली, त्या अर्थीं पाटलिपुत्राच्या स्थापनेनंतरच्या व त्याच्या भरभराटीच्या कालांतच हा प्रसंग घडला असें मानणें अपरिहार्य आहे. पण पाटलिपुत्राचा स्थापनाकालच बुद्धोत्तर आहे. तेव्हां बुद्धोत्तर कालांत स्थापित झालेल्या पाटलिपुत्र नगरास बुद्धपूर्व वररुचीनें येऊन आपल्या विद्येची परीक्षा दिली, हें म्हणणें अर्थात् वदतोव्याघातच होय! म्हणून वररुचि हा बुद्धपूर्व होता असें मानतां येत नाहीं व तसें मानण्याला डॉ. केतकरांनीं मान्य होण्यासारखीं प्रमाणेंहि दिलेलीं नाहींत. यामुळें त्यांच्या उपपत्तीचा हा महत्त्वाचा आधार लंगडा पडतो.

परंतु वररुचीला इतक्या प्राचीन काळांत नेण्याचें मुख्य कारण डॉ. केतकरांना हें वाटलें कीं, पैशाची भाषेच्या भरभराटीच्या काळांत त्याला नेऊन ठेवण्यानें त्या भाषेंतील कथासंग्रहांतील कथांचें संस्कृतांत एकीकरण करण्याचें श्रेय त्यास देतां यावें. यासाठीं नरवाहन या संस्कृत नांवाचें व वहीनर या इराणी नांवाचें एकत्व मानून ही कथा मूळची

इराणी लोकांची असावी व तिलाच पुढें संस्कृत रूप दिलें असावें अशी कल्पना त्यांना करावी लागली! पण एकदां या विचारसरणीच्या भुलभुलावणींत शिरल्यानें पुढें रामाचा वंश व स्वतः राम हेहि इराणी पुरुष होते अशा विक्षिप्त अनुमानापर्यंत त्यांना जावें लागलें! त्यांच्या मतें बृहत्कथेंतील रामाची कथा ही रामायणांतील कथेहून भिन्न आहे. म्हणून ते म्हणतात, "रामकथेविषयीं एकंदर विचार करतां असें वाटूं लागतें कीं, रामकथा प्रथमच्या स्वरूपांत रावणवधाची नसून दशरथजातकांत म्हटल्याप्रमाणें केवळ राजकुलांतील कारस्थानाची व गडबडीची असावी आणि अयोध्या-कांडापर्यंतची माहिती देणारें एखादें प्राकृत काव्य देखील झालेलें असावें आणि दक्षिणेकडील पराक्रमाचें कथानक त्याला मागाहून जोडलें असावें. आदामाची कथा त्या वेळेस प्रचलित असावी आणि ती भिन्न स्वरूपांत असावी. आदाम आणि रम्मन् हीं एकाच देवतांचीं दोन नांवें असल्यामुळें सेमेटिक लोकांत आदाम हें नांव प्रचलित झालें असावें, तर हिंदुस्थानांत रम्मन् हें नांव प्रचलित झालें असावें. आणि सेमेटिक लोकांतील आदामचा म्हणजेच आदामचा सेतु तो भारतीयांत रामाचा सेतु झाला असावा. रम्मन् हा सूर्यदेव म्हणून बाबिलोनमध्यें प्रख्यात होता, तर इकडे देखील तो मोठा पराक्रमी देव म्हणून झाला. आणि जसे मत्स्यादि अनेक अवतार खाल्डियामधून आपल्याकडे आले, त्याप्रमाणें रम्मन् हा देवहि आपल्या-कडे आला आणि त्याचें व दाशरथी रामाचें ऐक्य कवींनीं केलें!"

वरील विवेचनाहून विचित्र विवेचन इतरत्र क्वचित् सांपडेल! कारण, केवळ डॉ. केतकरांनीं मनःकल्पित अनुमानापेक्षां त्याला दुसरा कोणताहि आधार दिलेला नाहीं. त्यांच्या या लेखनांत 'असें असावें' या आधाराशिवाय त्यांच्या म्हणण्याला दुसरा पुरावा फारच अल्प आहे. मल्लाडि व्यंकटरामन् यानें जसा रामाला परदेशी ठरवून त्याच्या माथीं परदेशीपणा व त्याच्या

ज्ञायकोंच्या माथीं व्यभिचार मारिला, आणि त्याचीच री ओढून श्री. भास्करराव जाधवांनीं आर्यांच्या या नैतिक मूर्तीचा उच्छेद करण्याचें श्रेय संपादिलें, तसाच कोणत्याहि आधारावांचून रम्मन् व राम यांच्या एकीकरणाचा हा प्रयत्न डॉ. केतकरांनीं केला आहे, असें म्हणावें लागतें. तसें करण्यास त्यांना थोडा तरी आधार असता तर गोष्ट निराळी. पण केवळ 'असें झालें असावें' व 'तसें झालें नसावें' असें म्हणणें ही कांहीं शास्त्रीय विचारसरणी नव्हे, आणि तिजवरून काढिलेलीं अनुमानें केव्हांहि शास्त्रशुद्ध म्हणतां येणार नाहींत.

याच अनुमानाप्रमाणें प्रस्तुत ग्रंथाच्या इंग्रजी प्रस्तावनेंत त्यांनीं प्रसंगतः उल्लेखिलेलें (पृ. ४६) वेदविषयक अनुमान होय.* त्यांच्या मतें ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद व अथर्ववेद हे आरंभीं चार भिन्नजातीय लोकांचे चार धर्म होते व नंतर त्यांतील वाङ्मय आणि आचार एकत्र करून व्यासानें त्यांचा एक धर्म बनविला. पण या मुद्द्याचें विवेचन प्रस्तुत भागांत न करतां या ग्रंथाचा जो पहिला खंड प्रसिद्ध करण्याचें आश्वासन त्यांनीं दिलें आहे, त्यांत करण्याचा संकल्प त्यांनीं

* "How Rigveda, Yajur veda, Sama veda and Atharva veda were originally different religions of different peoples, and how the great encyclopaedist Vyasa united the different literatures and practices of these different religions and made them all branches of one common sacrificial religion is not completely described but only indicated, reserving a thorough treatment of it for Vol. I, entitled Adiparva."

—*Resume, p. 46.*

प्रसिद्ध केला आहे. अर्थात् त्यांच्या एतद्विषयक पुराव्याचें येथें परीक्षण करण्यास साधन नसल्यामुळें तसें करण्याचें प्रयोजनहि सध्यां नाहीं.

येणेंप्रमाणें स्थूलतः डॉ. केतकरांच्या प्रमाणांपैकीं अथवा विधानांपैकीं ज्यांना फारसा आधार नसून तीं केवळ कल्पनानिर्मित आहेत त्यांचा उल्लेख केल्यावर, त्यांनीं महाराष्ट्राच्या वसाहतीच्या स्थापनाकालासंबंधीं व सांप्रतच्या विभागाच्या उद्दिष्ट कालमर्यादेंतील महाराष्ट्राच्या इतिहासासंबंधीं जी माहिती दिली आहे तिचा आपण थोडासा विचार करूं. प्रथमतः महाराष्ट्राच्या वसाहतीविषयीं पाहतां त्याबद्दलचीं साधारणतः तीन मतें असल्याचें आढळून येतें. एक मत कै. राजवाडे यांचें होय. त्यांच्या मतें मगधदेशाधिपति महाराजांचे जे भक्त ते महाराष्ट्रिक बौद्धलोक क्रान्तीला कंटाळून दक्षिणारण्यांत शिरले. हा त्यांच्या दक्षिणप्रवेशाचा काळ राजवाडे यांच्या मतें शकपूर्व सहाशें असा आहे. अशोकाच्या शिलालेखांत उल्लेखिलेले राष्ट्रिक (रिस्टिक) आणि महाराष्ट्रिक अगदीं निरनिराळे होत. या महाराष्ट्रिकांनीं नर्मदेपासून भीमेपर्यंतचा सह्याद्रीचा किनारा आणि देवगिरीपासूनचा पैठणचा प्रांत व्यापिला. कालांतरानें महाराष्ट्रिकांच्या खालच्या भागांतले वैराष्ट्रिक आणि राष्ट्रिक यांचाहि समावेश महाराष्ट्रिकांत होऊन या तिघांचे देश मिळून त्रिमहाराष्ट्रिक बनलें. इ० (पृ. २४). पण या राजवाड्यांच्या विधानासंबंधानें डॉ. केतकर म्हणतात कीं, "राजवाडे यांनीं आपल्या विधानाला समाधानकारक आधार दिला नाहीं. माझ्या मतें राष्ट्रिकांचें आगमन त्याहूनहि अत्यंत प्राचीन काळीं झालें असावें असें आहे." (पृ. २५)

यानंतरचें यासंबंधींचें दुसरें मत गस्टाव्ह ओपर्टनें प्रतिपादिलेलें आहे. त्यासंबंधीं डॉ. केतकर म्हणतात, "ओपर्ट हा महार व मल्ल यांचा संबंध जोडतो व महाराष्ट्राला 'मल्लराष्ट्र' म्हणत असें सांगतो. तो पुढें म्हणतो

कीं मल्ल व मारा एकच. मारा हे मार किंवा म्हार म्हणून प्रसिद्ध आहेत. म्हार म्हणूनच महार हा शब्द झाला व हे दोन्ही शब्द मराठींत आज-सुद्धां प्रचारांत आहेत. म्हणूनच मल्लराष्ट्र व महाराष्ट्र हे दोन्ही शब्द उपयोगांत होते. पहिला शब्द उपयोगांत येईनासा झाला व पुढें महारांचा पाडाव झाल्यानें महाराष्ट्राचा व त्यांचा संबंध विस्मृत होऊन महाराष्ट्राचा 'मोठें राज्य' असा अर्थ निघाला. मल्लांचा व महारांचा देश हें नांव नाहींसें झालें." (पृ. २७)

तिसऱ्या एका उपपत्तीचा पुरस्कार मुंबईचे प्रसिद्ध पंडित रा. पां. वा. काणे यांनीं केला आहे. त्यांच्या मतासंबंधानें डॉ. केतकर म्हणतात, "राष्ट्र शब्दानें ज्या देशाचें अगर राज्याचें वर्णन केलें आहे, अशीं अनेक राज्यें महाराष्ट्रांत समाविष्ट होत होतीं. प्राचीन ग्रंथांतून कर्मराष्ट्र, गोपराष्ट्र, देवराष्ट्र आणि पूर्वराष्ट्र इत्यादि देश दिले आहेत, पण ते कोठें होते हें समजत नाहीं....दक्षिणापथांत हे सर्व देश मोडत असत. वरील विवेचनावरून 'महाराष्ट्र' शब्दाचा मूळ अर्थ 'विस्तृत प्रदेश' असाच रा. काणे यांच्या मतें आहे." (पृ. ३१)

अशा रीतीनें ओपर्टची उपपत्ति देऊन डॉ. केतकर प्रतिपादितात कीं, "मल्ल शब्दावरून महार शब्द व्युत्पादून 'महाराष्ट्र' शब्दाचा उकल करण्याच्या ओपर्टच्या पद्धतीवर जरी रा. काणे यांनीं आक्षेप घेतला आहे, तरी 'महाराष्ट्र' हें नांव केव्हां व कसें पडलें याचा शोध करतां आपणांस वररुचीच्या कालापर्यंत गेलें पाहिजे. त्या काळांत तेथील लोक आपणांस महार म्हणवीत नसतील कशावरून?" ही प्रश्नात्मक विचार-सरणी डॉ. केतकरांच्या अनुमानात्मक विधानाचा एक उत्तम नमुना आहे. त्यांच्या या प्रश्नाचें उत्तर प्रतिप्रश्नानेंच असें देतां येण्यासारखें आहे कीं, त्या काळांत तेथील लोक आपणांस महार म्हणवीत असतील हें

तरी कशावरून ? किंबहुना कायद्याच्या सर्वमान्य तत्त्वाप्रमाणें कोणी मनुष्य कांहीं अस्तिपक्षीं विधान करीत असला, तर तें सिद्ध करण्याचा बोजा त्याच्यावर असतो; त्या विधानास नकार देणाऱ्यावर नास्तिपक्ष सिद्ध करण्याचा भार कधींहि पडूं शकत नाहीं. यामुळें तत्कालीन लोक आपल्याला महार म्हणवीत असल्याचा निदान प्रथमदर्शनीं पुरावा डॉ. केतकर जोंपर्यंत पुढें आणूं शकत नाहींत, तोंपर्यंत तरी त्यांची या संबंधींची कल्पना अगदीं निराधार आहे असेंच म्हणणें भाग आहे. शिवाय 'असतील, नसतील' अशा प्रमाणापेक्षां 'होते, नव्हते'चीं प्रमाणेंच संशोधनांत मान्य केलीं जातात, हें उघड आहे.

वरील प्रकारचें नुसतें प्रश्नात्मक अनुमानच काढून डॉ. केतकर स्वस्थ बसले नाहींत, तर त्यापुढें जाऊन त्यांनीं आपला एतद्विषयक सिद्धान्तहि मांडून टाकिला आहे! ते म्हणतात, "म्हारांखेरीज सर्व महाराष्ट्रभर पसरलेली अशी त्या काळीं दुसरी जातच नसावी." असें सांगून शेवटीं ते म्हणतात, "महारट्ठ यांत महार आणि रट्ठ या दोन राष्ट्र–जातींच्या नामांचा संयोग होऊन 'महारट्ठ' असें रूप तयार झालें आणि त्याचें पुढें महाराष्ट्रिक व कालांतरानें महाराष्ट्र असें संस्कृतीकरण झालें, असें माझें याविषयीं अंतिम विधान आहे." (पृ. ३१)

येणेंप्रमाणें महार व रट्ठ यांच्या मीलनानें जरी महाराष्ट्र शब्द त्यांनीं व्युत्पादिला, तरी महारांच्याहि पूर्वीं इतर जाती देशांत होत्या असें त्यांनीं प्रतिपादिलें आहे. त्यांच्या मतें "महार हे शकवंशीय म्हणजे ज्यांची भाषा मूळची आर्य, पण ज्यांवर असुरधर्माचा संस्कार झाला आहे असे लोक असावे. पण या प्रदेशांतील अत्यंत प्राचीनकालीन आगमन भोजांचें असावें. विदर्भात बेडर उर्फ बेरड ही जात आद्यकालीं असावी. याशिवाय एक प्राचीन जात म्हणजे मान्यांची होय. आज मराठ्यांत जरी

माने हें आडनांव असलें, तरी पूर्वी माने ही एक जात होती. मान, मानपुरी इत्यादि गांवें वऱ्हाडांत आहेत, तीं आणि मालखेड उर्फ मान्यखेट हीं सर्व माने जातीच्या अज्ञात इतिहासाचींच स्मारकें होत. या मान्यांचें अस्तित्व अगस्त्यसूत्रकालीं होतें व राजकन्या लोपामुद्रा ही बहुत-करून बेरड जातीची नसून माने जातीची असली पाहिजे. अगस्त्याच्या काळापूर्वी विदर्भांतून बेरडांचें उच्चाटन होऊन मान्यांचें वर्चस्व स्थापन झालें असलें पाहिजे."

अशा प्रकारें महाराष्ट्राची वसाहत करणाऱ्या लोकांसंबंधीं डॉ. केतकर यांनीं विचित्र निगमनें काढलीं आहेत. तीं अर्थातच मान्य करण्यासारखीं नाहींत, तरी त्यांनीं बृहत्कथेवरून महाराष्ट्रांतील प्रतिष्ठान शहराच्या, त्यावर शासन करणाऱ्या अशोक राजघराण्याच्या व त्यानंतरच्या शातवाहनवंशाच्या अस्तित्वाचा जो पुरावा या ग्रंथांत मांडला आहे, तो मात्र विचारणीय असून तूर्त तरी अमान्य करण्यास कारण दिसत नाहीं. इसवी सनाच्या चौथ्या पांचव्या शतकापर्यंतच्या आर्यावर्ताच्या इतिहासांतील अज्ञात कालावर प्रकाश पाडणारा 'मंजुश्रीमूलकल्पलता' या नांवाचा ग्रंथ सांपडल्यामुळें त्या कालाचा तपशीलवार इतिहास उपलब्ध झाल्यावर श्री. जयस्वाल यांनीं आपल्या "*An Imperial History of India*" या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेंत प्रथमारंभींच असें लिहिलें आहेः–

"The History of India from the pre-Mahabharat war down to 320–348 A. D. (beginning of the Gupta Period) is chronicled in the Puranas. For the subsequent period we have been dependent on inscriptions;...It is therefore a matter of no small satisfaction to recover a text which turns out

to give a connected history where we needed it most."

अर्थ :–" भारतीययुद्धपूर्व कालापासून गुप्तवंशाच्या आरंभापर्यंतचा इतिहास पुराणान्तरीं वर्णिलेला आहे. परंतु त्यानंतरच्या काळाच्या इतिहासासाठीं आपणांस प्राचीन शिलालेखांवरच अवलंबून रहावें लागत असे. यासुळें ज्या काळच्या इतिहासाची आपणांस अत्यावश्यकता होती, त्याच काळचा सुसंगत इतिहास सांगणारा ग्रंथ सांप्रत उपलब्ध झाला, ही कांहीं अल्प समाधानाची गोष्ट नव्हे."

अर्थात् या कालसंबंधींच्या ज्ञानाची उणीव ज्याप्रमाणें 'मंजुश्री-मूलकल्पलता' या ग्रंथाच्या साहाय्यानें दूर करतां आली, त्याचप्रमाणें बृहत्कथेच्या साहाय्यानें डॉ. केतकरांनीं कुरुयुद्धापासूनच्या कालाची उणीव भरून काढण्याचा प्रयत्न या विभागांत केला असल्यानें त्याचेंहि स्वागत जयस्वालांच्या इतिहासाप्रमाणेंच करणें युक्त होईल. 'बृहत्कथा' हा ग्रंथ उपलब्ध असूनहि त्याकडे इतिहासदृष्टीनें पाहण्याचें आजपर्यंत कोणास सुचलें नव्हतें. तें प्रथमतःच डॉ. केतकरांना सुचलें व त्याचें सूक्ष्म संशोधन करून त्यांनीं या कालाच्या अज्ञात इतिहासाचें स्वरूप वाचकांपुढें मांडिलें आहे. अर्थात् त्यांतील प्रमेयांचें कांटेकोरपणानें परीक्षण करतांना जरी त्यांपैकींचीं कांहीं ग्राह्य मानतां आलीं नाहींत, तरी त्या प्रयत्नाचें अभिनंदन करतां येण्याजोगें आहे. त्यांनीं या कालविभागांतील इतिहासाकडे पाहण्याची एक नवी दृष्टि व नवीन साधन संशोधकांना व विद्यार्थ्यांना प्राप्त करून दिलें असून, तद्द्वारा इतिहासग्रथनांत त्यांनीं पुष्कळ पुढें पाऊल टाकिलें आहे आणि आपल्याबरोबर वाचकांनाहि नेलें आहे इतकें निर्विवाद होय.

या बृहत्कथेच्या व त्यानंतरच्या तिच्या आवृत्त्यांच्या आधारें त्यांनीं

महाराष्ट्राच्या पुढील इतिहासाचे दुवे आपल्यापुढें मांडिले असल्यानें त्यांचाहि सारांश येथें देणें अवश्य आहे. मागें उल्लेख केल्याप्रमाणें प्रतिष्ठानाच्या नरसिंहानें मगधाच्या विक्रमादित्याचें महाराष्ट्रावरील पहिलें आक्रमण परतविल्यानंतर उज्जयिनीचा राजा विषमशील यानें महाराष्ट्रावर स्वारी केली. या विषमशीलाचें बिरुदहि विक्रमादित्य असेंच होतें. त्यानें विक्रमशक्ति नांवाच्या आपल्या सेनापतीकडून महाराष्ट्र जिंकिला; परंतु त्याचें आधिपत्य फार दिवस टिकलें नाहीं. यानंतरचा महाराष्ट्रावर स्वारी करणारा राजा म्हणजे कलिंगदेशचा शूद्रक हा होय. वरील विषमशील आणि शूद्रक या राजांचे काल निश्चित नाहींत, तथापि त्यांच्यानंतरचा विजेता महापद्म नंद हा होय. या नंदानंतर मौर्यांनीं महाराष्ट्र जिंकण्याचा प्रयत्न केला; पण तो पूर्णपणें सिद्धीस गेला नाहीं. त्याच्यानंतर खारवेलानें महाराष्ट्रावर आक्रमण केलें. पुढें क्षत्रपांनीं महाराष्ट्राचा कांहीं भाग घेतला आणि त्यांच्यानंतर गुप्तांनीं पूर्वमहाराष्ट्रावर थोडा वेळ तरी सत्ता गाजविली. यापुढें चालुक्यांच्या कालांत हर्षवर्धनानें या देशावर स्वारी केली, तथापि त्याचा पराभव झाला. याप्रमाणें दुसऱ्याहि अनेक राजांनीं त्यावर स्वाऱ्या केल्या, परंतु त्यांचें अधिराज्य फार काळ तेथें टिकूं शकलें नाहीं. अशा प्रकारचा महाराष्ट्राचा चालुक्यपूर्व इतिहास आढळून येतो.

'महाराष्ट्र' या नांवानें पुढें प्रसिद्ध झालेल्या या एकंदर प्रदेशांत कुरुयुद्धकालापासून अश्मकांचें प्रतिष्ठान, चंद्रहास्याचा कुंतलदेश, भीष्मकाचा विदर्भ व क्राथ अथवा वर्धेच्या पूर्वेकडील प्रदेश, इतक्यांचा समावेश होत होता असें दिसून येतें. अश्मकराज्यांत अनेक शतकेंपर्यंत संस्कृतिविकास होत असल्याचें बृहत्कथेवरून आढळून येतें.

तथापि या कालांतील प्रत्येक राजाची नोंद व त्याची हकीकत

उपलब्ध होत नाहीं. यासंबंधीं डॉ. केतकरांनीं असा खुलासा केला आहे कीं, "पाश्चात्य ग्रंथकार ज्या प्रकारचे इतिहासग्रंथ तयार करीत आहेत, तशा तऱ्हेचा प्राचीन भारताचा इतिहासग्रंथ होणार नाहीं, आणि त्यास मुख्य कारण इतिहासविषय जे भारतीय लोक त्यांची व त्यांच्या संस्कृतीची विशिष्टता होय. भारतीय संस्कृतीमध्यें सांस्थानिक घटना हा जरी एक महत्त्वाचा भाग आहे, तरी एकंदर भारतीय इतिहासामध्यें सांस्थानिक घटनेचें महत्त्व कमी आहे असें प्राचीन ग्रंथकारांस वाटलें. त्यांच्या दृष्टीनें राज्य किंवा संस्थान हें सर्व सामाजिक आयुष्यक्रमाचें केन्द्रस्थान कधींच नव्हतें. ब्राह्मणविद्या संस्थानाश्रयानिरपेक्ष होती. राजेलोकांनीं विद्येला मदत करावी, केली तर बरेंच आहे, नाहीं केली तरी आपल्या विद्येचें सातत्य आपण ठेविलें पाहिजे, अशा भावनेनें ब्राह्मणविद्या विकसित झाली, आणि त्यामुळें संस्थानें आलीं कोणतीं व गेलीं कोणतीं याला महत्त्व देखील ब्राह्मणी दृष्टीनें कमीच होतें. समाजाच्या गंभीर संस्कृतीच्या म्हणजे विज्ञानाच्या विकासाला ब्राह्मणपरिश्रम व ब्रह्मबल हींच कारण होत होतीं. राजेलोकांच्या आश्रयानें ब्राह्मणविद्या फारशी वाढली नाहीं."

अशा प्रकारें ब्राह्मणांनीं जें राजनिरपेक्ष विद्यासंवर्धन केलें, त्याच्या अनुषंगानें त्या काळचा जो सामाजिक इतिहास दृग्गोचर होतो, तो डॉ. केतकरांनीं आपल्या ग्रंथांत येणेंप्रमाणें निर्देशिला आहे. ते म्हणतातः—

"संस्कृत भाषेची जोपासना ज्या ब्राह्मणवर्गानें केली, त्या वर्गानें एकेक शास्त्र पुढें संस्कृत भाषेशीं संबद्ध करून एक सामान्य संस्कृति तयार केली. भिन्न भिन्न लोकांचें एकीकरण करावयाचें, तें सामान्य भाषाशिक्षणानें तयार करावयाचें, त्याच्या जुन्या पारमार्थिक मार्गामध्यें ढवळाढवळ करावयाची नाहीं, त्याच्या उन्नतीस लागणारें तत्त्वज्ञान तेवढें आपण द्यावयाचें, आणि त्याचा जातिविशिष्ट जो रिवाज असेल तो त्यानें

संरक्षित करून आपली स्वतःची जुनी परंपरा कायम ठेवावी, अशी त्यांची प्रवृत्ति होती. या बाबतींत त्यांची (ब्राह्मणांची) पद्धति अर्वाचीन जगाच्या पुढें आहे......आणि ही त्यांची पद्धति सर्व जगास आजहि आदर्शभूत होईल यांत शंका नाहीं...राष्ट्रीकरण करणें किंवा सर्व विश्व एका संस्कृतीखालीं आणणें या क्रिया करण्यासाठीं ब्राह्मणांनीं निरपेक्ष-वृत्तीनें केलेली विद्यासंघटनाच कारण झाली." (पृ. ३००)

अशा प्रकारें ब्राह्मणांच्या कार्याचें वर्णन करून पुढें या ब्राह्मणसमाजाचें महत्त्वनाशन हेतुपूर्वक कशा प्रकारें अलीकडील काळांत केलें गेलें, यासंबंधाचे डॉ. केतकर यांचे उद्गार उद्बोधक आहेत. ते म्हणतात:—"भारतीयांच्या संस्कृतीस मारून टाकावें, त्यांच्या समाजाविरुद्ध मुसलमानांस उठवावें, निदान त्यांवर कृपा दाखवावी, आणि भारतीयांच्या समाजहननासाठीं भारतीय समाजाचा केन्द्रीभूत असलेला जो ब्राह्मणवर्ग त्यापासून जनता फोडावी, या तऱ्हेची वृत्ति इंग्रजांनीं धरल्यामुळें आज समानतेच्या नांवानें उत्पन्न केलेल्या तत्त्वांच्या आणि धर्मसुधारणेच्या नांवाखालीं ब्राह्मणद्वेषाचा प्रसार इंग्रजांनीं त्यांच्याकडे हिंदुस्थानची पेशवाई आल्यापासून करविल्यामुळें विद्यासंवर्धक वर्गाचा गौरव ही समाजांतील जी अत्यंत आवश्यक गोष्ट ती आक्षेपार्ह वाटूं लागली आहे... पूजनविषयक अत्यंत स्वातंत्र्य देणारी, मतविषयक वैविध्यांत आनंद मानणारी संस्कृति ब्राह्मणांनीं प्रयत्नानें निर्माण केली, आणि त्या संस्कृती-इतकी उदार संस्कृति जगांत दुसरी कोणतीच नाहीं." (पृ. ३००)

याप्रमाणें त्या कालच्या समाजधारणाविषयक कार्याचें वर्णन करून केतकरांनीं हा ग्रंथ आपल्या मौलिक विचारांनीं ठिकठिकाणीं भूषविला आहे. किंबहुना असेंहि म्हटलें तरी चालेल कीं, प्रस्तुत ग्रंथाच्या द्वारें जरी

त्यांनीं इतिहाससंशोधनाचें व इतिहासग्रथनाचें कार्य करण्याचा प्रयत्न केला असला, तरी त्यांचा खरा आत्मा समाजशास्त्रीयच होता, आणि म्हणून या ग्रंथांतील त्यांच्या इतिहासविषयक कामगिरीपेक्षां त्यांची समाजशास्त्रीय कामगिरीच अधिक मूल्यवान् झाली आहे. उदाहरणार्थ, त्यांनीं केलेलें महार व रठ्ठ या जातींविषयींचें विवेचन, सेमेटिक व आर्य संस्कृतींच्या कल्पना, आसुरी व भारतीय वाङ्मयावरून निघणारीं अनुमानें, विद्याधर-संस्कृति व जैनसंप्रदाय, कीकट आणि मगध यांबद्दलची चिकित्सा, मग ब्राह्मण व पांचाल ब्राह्मण यांचें वर्णन, केकय व यवन यांच्यासंबंधींचें विवरण, ब्राह्मण आणि त्यांच्या समाजविस्तारक विद्येचें स्वरूप, प्राचीन महाराष्ट्राचें जातीय स्वरूप व कौलिक, भोज, महाभोज आणि कुंतिभोज यांच्या सामाजिक स्थितीची मीमांसा, महाराष्ट्रीयांचें गृहमंडनशास्त्र, तत्कालीन राजकीय परिस्थितीची विविधता, गणराज्यांची घटना व शासनसंस्थांची प्रणालिका इत्यादि शेंकडों समाजशास्त्रीय व राजकीय प्रश्नांची चर्चा त्यांच्या सांप्रतच्या ग्रंथविभागांत आलेली असल्यानें त्या कालच्या व त्या प्रदेशाच्या लोकांच्यापुरता तो एक लहानसा 'ज्ञानकोश'च बनला आहे. यासंबंधींचा डॉ. केतकरांचा अधिकार फार मोठा होता व म्हणून त्यांनीं केलेलें हें विवेचन पुढील विद्यार्थ्यांना निःसंशय अभ्यसनीय होईल.

या समाजसंशोधनाशिवाय प्राचीन संशोधनाचेंहि मोठें कार्य डॉ. केतकरांनीं या भागांत केलेलें आहे. आसुरी अथवा असीरियन व तत्पूर्वींची बाबिलोनियन व त्याच्या अगदीं आरंभींची सुमेरियन या सर्व संस्कृती पुढें एकरूप झालेल्या होत्या. त्यांच्यांतील देव-देवतांचीं नांवें व त्यांचे गुण आणि पराक्रम यांचें वर्णन सुमेरी वाङ्मयांत केलेलें आहे. त्या देवतांशीं समान असलेल्या भारतीय देवतांचें तुलनात्मक परीक्षण करून त्या दोन

संस्कृतींच्या देवघेवीसंबंधींची चिकित्सा डॉ. केतकरांनीं स्वतंत्र रीतीनें प्रस्तुत ग्रंथांत केली आहे. यासंबंधानें ते लिहितातः—

"विविधजनसादृश्य केवळ देवतासादृश्यामुळेंच उत्पन्न झालें होतें असें नाहीं; तर प्रत्येक ठिकाणीं जो आचार्यवर्ग होता, त्या वर्गाचें सादृश्य दिसून येत आहे" (पृ. ४३८). हें साम्य वर्णून पुढें अप्सु, शम्शु, सिन्, इश्तर, मर्डुक, अशुर इत्यादि देवतांचें जलदेवता, सूर्य, चंद्र, उषा, इंद्र, वरुण इत्यादि देवांशीं असलेलें साम्य अथवा एकत्व त्यांनीं दर्शविलें आहे, आणि त्यावरून निर्दिष्ट केलेलें भारतीय लोक व असुर लोक यांच्यांतील निकट साम्य वर्णिलें आहे. या सर्वांचा विचार करून ते म्हणतात, "प्राचीनांच्या समाजभावनेविषयीं मुख्य गोष्ट म्हटली म्हणजे तींतील स्वाभाविकता होय. जे जवळ असतील आणि सदृश असतील त्यांच्यामध्यें संपूर्ण एकत्वाची समाजभावना असणार." (पृ. ४४०)

अशा प्रकारें समाजसंस्थांचें विवेचन प्रस्तुत ग्रंथांत ठिकठिकाणीं केलेलें आहे, त्याचप्रमाणें कुरुयुद्धोत्तर शासनसंस्था, त्यांतील भिन्न भिन्न राजकीय परिस्थिति, गणराजांचें या संस्थांतील स्थान, लोकसत्ताक व भिन्नजातीय राज्यांतून समतेची दुःसाध्यता इत्यादींचाहि आपला अभ्यास डॉ. केतकरांनीं या ग्रंथद्वारें जनतेपुढें मांडिला आहे. त्याचा निष्कर्ष म्हणून कुरुयुद्धकालापासून शकारंभापर्यंत राजसंस्थेचीं रूपांतरें कसकशीं होत गेलीं याबद्दलचें त्यांनीं केलेलें विवेचन मनोरंजक वाटेल. त्यांच्या मतें कुरुयुद्धकालीं कौरवांचें एक मोठें साम्राज्य व इतर कांहीं स्वतंत्र राज्यें अशी स्थिति होती. त्यानंतर अनेक पिढ्यांपर्यंतहि राजमंडलाचें प्रमुखपद पौरववंशाकडेच होतें व त्याचा उत्कर्ष उदयनकालपर्यंत होत होता; मात्र या काळांत मुख्य राजधानीचें शहर हस्तिनापुर हें न राहतां तें कौशाम्बी हें झालें. त्यानंतर मगधदेशाला साम्राज्यवैभव प्राप्त झालें. यापुढील काला-

पासून मात्र दक्षिणेंत शातवाहनांचा वंश जोरांत आल्यानें उत्तरेकडील सत्तेला दुसरी प्रतिस्पर्धी सत्ता उत्पन्न झाली आणि तेथपासून पुढें एकसारखें या सत्तांचें द्वंद्व इतिहासांत दिसून येतें, असें सारांशानें या इतिहासाचें स्वरूप दिसून येतें.

अशा रीतीनें बहुविध ज्ञान संकलित केलेल्या या ग्रंथाचें सामान्य वाचकालाहि आकलन होण्यासाठीं तो सुलभ व सुश्लिष्ट भाषेंत लिहिला जाणें आणि त्यांतील विषयांची व मुद्यांची मांडणी सुसंगत असणें हें वस्तुतः फार अवश्य आहे. केवळ एखादें साधें कथानक सांगावयाचें असेल, त्या वेळीं सुद्धां जर त्यांत क्लिष्ट रचना व असंगत जुळणी असली तर त्यामुळें वाचकाचा घोंटाळा होतो, तर मग जेथें अनेक प्रकारचें विवेचन करून व अनेक दृष्टींनीं परीक्षण करून एखादा सिद्धान्त वा प्रमेय लोकांपुढें मांडावयाचें असतें, त्या वेळीं वर वर्णन केलेल्या गुणांची त्या प्रबंधांत किती आवश्यकता असते हें सांगणें नकोच. डॉ. केतकरांच्या या विभागांत या गुणांचा अभाव प्रामुख्यानें भासतो. व्याकरणसंबंधीं अशुद्धता, बोजड व चुकीचे वाक्यप्रयोग, क्लिष्ट शब्दघटना, विसंगत विवेचन, पुराव्याची विकीर्णता व निर्णयांची संदिग्धता ह्या सर्व दोषांमुळें वाचकांचा पुष्कळ वेळां बुद्धिभेद होण्याचा संभव राहतो. या विभागाच्या नवीन आवृत्तींत हे दोष टाळतां आल्यास या ग्रंथाचें मोल अनेक पटींनीं वाढेल यांत शंका नाहीं.

तथापि ग्रंथाच्या वेषभूषेचे हे दोष वगळतां त्यांतील विचारांचा गाभा महत्त्वाचा आहे. मानवी उद्योगाची एकहि बाजू डॉ. केतकरांनीं या ग्रंथांत स्पर्शिल्याशिवाय ठेविली नाहीं. ऐतिहासिक, राजकीय, धार्मिक, तात्त्विक, संशोधनात्मक इत्यादि सर्व प्रकारें या कालविभागाचें त्यांनीं संशोधन करून आपले निष्कर्ष या ग्रंथांत मांडिले आहेत. अर्थात् हे

निष्कर्ष पूर्वपक्षस्वरूपात्मक आहेत व त्यावर अधिक बलवान साधनांच्या साहाय्यानें जेव्हां कोणी उत्तरपक्ष करील, तेव्हां त्यांच्या सत्यासत्यतेचा निर्णय होणार आहे. तथापि आपल्या सर्वगामी व अन्तर्भेदी बुद्धीनें या अज्ञात कालाचें मंथन करून त्यांनीं जीं विचाररत्नें अभ्यासकांपुढें मांडिलीं आहेत, त्यांच्यामुळें त्यांच्या या प्रयत्नाचें आभिनंदन सर्वतोमुखी व्हावें, अशा योग्यतेचा तो प्रयत्न झाला आहे यांत तिळमात्र संशय नाहीं.

हा ग्रंथ प्रसिद्ध झाल्यानंतर हिंदुस्थानचा समग्र इतिहास वीस खंडांत लिहवून तो प्रथमतः इंग्रजी व हिंदी या भाषांत प्रसिद्ध करावा व त्यानंतर इतर प्रांतिक भाषांत त्याचीं भाषांतरें करवावींत, अशा प्रकारची एक व्यापक योजना बाबू राजेंद्रप्रसाद यांच्या अध्यक्षतेखालीं नेमिलेल्या एका समितीनें विचारासाठीं घेतली व तीवर चारपांच वर्षें विचार करून तिची अंमलबजावणी करण्यासाठीं सर यदुनाथ सरकार यांच्या मुख्य संपादकत्वाखालीं एक मोठें वजनदार व विद्वान् अशा तज्ज्ञांचें संपादकमंडळ नेमिलें आहे. ज्या त्या देशाचा इतिहास तत्रस्थांनींच खरोखर लिहिला पाहिजे, त्याशिवाय तो रहस्यनिदर्शक होणार नाहीं, या सर्वमान्य तत्त्वाला अनुसरून या संपादकमंडळाकडून प्रसिद्ध होणारा इतिहास हा खरा राष्ट्रीय इतिहास होईल यांत शंका नाहीं. तो लिहितांना डॉ. केतकरांच्या सांप्रतच्या ग्रंथांतील परिश्रमासिद्ध माहितीचा फार उपयोग होण्यासारखा आहे. यासाठीं हा ग्रंथ त्या संपादकमंडळाच्या निदर्शनास आणण्याची तजवीज झाली पाहिजे, अशी सूचना करून 'प्राचीन महाराष्ट्र'चें हें निरीक्षण वा परीक्षण पुरें करूं.

समाप्त

श्री सयाजी साहित्यमालेंतून प्रसिद्ध झालेले

# साहित्यविषयावरील ग्रंथ.

१. **संस्कृत वाङ्मयाचा इतिहास :** कै. सीताराम वासुदेव पेंडसे, बी. ए., एम्. सी. पी. एफ्. आर्. सी. आय्. Macdonell's History of Sanskrit Literature या पुस्तकाचा अनुवाद. ( १९१५ ) ... ... २– ८–०

२. **मीरांबाई :** दाजी नागेश आपटे, बी. ए., एल्एल्. बी., "मीरांबाई" नांवाच्या गुजराती पुस्तकाचें भाषांतर. ( १९२३ ) ... ... ... ... १– ७–०

३. **बडोद्याचें मराठी साहित्य :** गणेश रंगनाथ दंडवते. ( १९२१ ) ... ... ... ... ०–११–०

४. **कादंबरीची गोष्ट :** गणेश रंगनाथ दंडवते. (१९२९) १– ०–०

५. **पं. जगन्नाथराव चरित्र व संगीत गंगालहरी :** रामराव मार्तंड भांबुरकर. ( १९२८ ) ... ... १– ०–०

६. **अर्वाचीन मराठी वाङ्मय :** गणेश रंगनाथ दंडवते. ( १९२९ ) ... ... ... ... १–१०–०

७. **इन्द्रधनुष्य :** दाजी नागेश आपटे, बी. ए., एल्एल्. बी. ( १९२९ ) ... ... ... ... २– ०–०

८. **महाराष्ट्र नाट्यकला व नाट्यवाङ्मय :** गणेश रंगनाथ दंडवते. ( १९३१ )... ... ... १– ३–०

९. **नरसिंह महेता :** दाजी नागेश आपटे, बी. ए., एल्एल्. बी. ( १९३३ ) ... ... ... ०– ६–०

१०. **शीघ्र साहित्यादर्श :** वासुदेव कृष्ण भावे, बी. ए. ( १९३९ ) ... ... ... ... १–१०–०